Norbert Lämmle

Das Problem des Kirchenrechts

1932

Das Problem des Kirchenrechts

Meinen Eltern

Das Problem des Kirchenrechts

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hochwürdigsten Katholisch-Theologischen Fakultät

der

Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt

von

Norbert Lämmle

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Druck: Oberschwäbische Verlagsanstalt Ravensburg G. m. b. H.
(Oberschwäbischer Anzeiger)

Literatur-Verzeichnis.

Das Inhaltsverzeichnis enthält auch die Literatur, die für die erweiterte Behandlung meines Dissertationsthemas in einem demnächst (in der Bader'schen Verlagsbuchhandlung [Adolf Bader] in Rottenburg a. N.) erscheinenden Buche „Beiträge zum Problem des Kirchenrechts" benützt wurde.

Quellen.

Codex Juris Canonici Pii X Pontificis Maximi jussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Romae 1926.

Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum.[16-17] Hrsg. von Joh. Bapt. Umberg. Friburgi Brisgoviae 1928.

Patrologiae Cursus completus. Series Graeca. Accurante J. — P. Migne. Tomus VII Irenäus. Parisiis 1882.

Patrologiae Cursus completus. Series Latina. Accurante J. — P. Migne. Tomus II Tertullianus. Parisiis 1879. Tomus Cyprianus. Parisiis 1891.

Patrum Apostolicorum Opera.[6] Hrsg. von O. Gebhardt, A. von Harnack, Th. Zahn. Lipsiae 1920.

Übersetzungen.

Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erklärt von Paul Rießler. Augsburg 1928.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von O. Bardenhewer, K. Weyman, J. Zellinger.

Die Apostolischen Väter. Übersetzt von Franz Zeller. Kempten und München 1918.

Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate. Übersetzt von Julius Baer. Kempten und München 1918.

Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe. Übersetzt von Julius Baer. München 1928.

Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien. Übersetzt von E. Klebba. Kempten und München 1912.

Die Heilige Schrift des Alten Bundes. Nach dem Grundtext übersetzt von Paul Rießler. 2 Bde. Mainz 1928.

Benützte Literatur.

Achelis H. „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten." 2 Bde. Leipzig 1912.

Adam Karl „Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung." Theologische Quartalschrift. 94. Jahrgang. Tübingen 1912. S. 99—120; 203—244.

„Das Wesen des Katholizismus."[6] Düsseldorf 1931.

„Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie."

Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Hrsg. von A. Erhard und J. P. Kirsch. 6. Bd., 4. Heft. Paderborn 1907.
„Die Eucharistielehre des hl. Augustin." Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 8. Bd., 1. Heft. Paderborn 1908.
„Glauben und Glaubenswissenschaft im Katholizismus." Vorträge und Aufsätze.[2] Rottenburg a. N. 1923.
„Glaube und Liebe." Regensburg 1927.
„Hugo Koch, Cathedra Petri." (Besprechung) Theologische Revue. 30. Jahrgang. Heft 5, Münster i. W. 1931. S. 193—200.
„Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre." Theologische Quartalschrift. 109. Jahrgang. Tübingen 1928. S. 161—256.
„Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen." Theologische Quartalschrift. 96. Jahrgang. Tübingen 1914. S. 49—64; 161—197.

Alès Athémar d' „La théologie de Saint Cyprien." Paris 1922.
„La théologie de Tertullien." Paris 1905.

Althaus Paul „Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken." I. Luther. München 1929.
„Staatsgedanke und Reich Gottes." Schriften zur politischen Bildung. Heft 4. Langensalza 1923.

Bardenhewer Otto „Der Brief des heiligen Jakobus." Übersetzt und erklärt. Freiburg i. Br. 1928.
„Geschichte der altkatholischen Literatur." 5 Bde. Freiburg i. Br. I[2] 1913, II[2] 1914, III 1912, IV[1-2] 1924, V 1932.

Barion Hans „Rudolph Sohn und die Grundlegung des Kirchenrechts." Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart. Nr. 81. Tübingen 1931.

Barth Karl „Die christliche Dogmatik im Entwurf." Erster Band „Die Lehre vom Worte Gottes." München 1927.

Barth Fritz „Die Hauptprobleme des Lebens Jesu." Gütersloh 1911.

Bartmann Bernhard „Das Priestertum Christi und das sakramentale Priestertum." Theologie und Glaube. 23. Jahr, 1. Heft. Paderborn 1931. S. 1—15.
„Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift." Biblische Zeitfragen, 5. Folge, 4. und 5. Heft. Münster i. W. 1912.
„Der Felsenbau Jesu (Matth. 16, 18 in der neuesten Literatur der Gegner)." Theologie und Glaube. 20. Jahrgang. Paderborn 1928. S. 1—17.
„Jesus Christus unser Heiland und König." Katholische Lebenswerte. 10. Bd. Paderborn 1926.
„Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte." Paderborn 1914.

Batiffol Pierre „La Catholicisme de Saint Augustin." 2 Bde.[3] Paris 1920.
„L'Église naissante et le Catholicisme." Paris 1919.

Baur Ferdinand Christian „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte."[2] Tübingen 1860.

Beck Alexander „Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte." Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft." 7. Jahr. Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 2. Halle (Saale) 1930.

Belser Johannes Evangelist „Der Epheserbrief des Apostels Paulus."

Übersetzt und erklärt. Freiburg i. Br. 1908.
„Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus." Übersetzt und erklärt. Freiburg i. Br. 1907.
„Die Briefe des heiligen Johannes." Übersetzt und erklärt. Freiburg i. Br. 1906.

Benz Karl „Die Ethik des Apostels Paulus." Biblische Studien. 17 Band, 3. und 4. Heft. Freiburg i. Br. 1912.
„Die Stellung Jesu zum Alttestamentlichen Gesetz." Biblische Studien. 19. Band, 1. Heft. Freiburg i. Br. 1914.

Bertholet Alfred „Die Eigenart der alttestamentlichen Religion." Tübingen 1913.

Beyer Hermann Wolfgang „Die Kirche des Evangeliums und die Loslösung des Katholizismus von ihr." In: „Der römische Katholizismus und das Evangelium." Stuttgart 1931.

Billot Ludovico „Tractatus de Ecclesia Christi." 2 Bde. Romane I[4] 1921, II 1922.

Bornhäuser Karl „Zum Verständnis von Matth. 16, 18 und 19." Neue Kirchliche Zeitschrift. 11. Jahrgang. Leipzig 1929. S. 221—237.

Bousset Wilhelm „Das Reich Gottes in der Predigt Jesu." Theologische Rundschau. 5. Jahrgang. Tübingen und Leipzig 1902. S. 397—407; 437—449.
„Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus." Göttingen 1926.

Bruders Heinrich „Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr." Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 4. Bd., 1. und 2. Heft. Mainz 1904.

Bultmann Rudolph „Jesus." „Die Unsterblichen." Band 1, Berlin 1926.

Caspar Erich „Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft." 1. Band: „Römische Kirche und Imperium Romanum." Tübingen 1930.
„Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre." Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. 47. Band. Canonistische Abteilung. XVI. Weimar 1927. S. 253—331.

Clemen Karl „Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum." Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Hrsg. von R. Wünsch und L. Deubner. 13. Band, 1. Heft. Gießen 1913.

Commer Ernst „Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt." I „Vom Wesen der Kirche." Wien 1904.

Dausch Petrus „Die drei älteren Evangelien."[4] Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Hrsg. von F. Tillmann. II. Band. Bonn 1932.
„Jesus und Paulus." Biblische Zeitfragen. 3. Folge, Heft 1. Münster i. W. 1910.
„Kirche und Papsttum eine Stiftung Jesu."[1-2] Biblische Zeitfragen, 4. Folge, Heft 2. Münster i. W. 1911.

Deißmann Adolf „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze."[2] Tübingen 1925.

Dempf Alois „Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance." München und Berlin 1929.

Dibelius Martin „Die Pastoralbriefe."[2] Handbuch zum Neuen Testament. Nr. 13. Tübingen 1931.

Dieckmann Hermannus „De Ecclesia." Tractatus historico-dogmaticus. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1925.

Döller Johannes „Die Messiaserwartung im Alten Testament."[1-2] Biblische Zeitfragen. 4. Folge, Heft 6 und 7. Münster i. W. 1911.

Döllinger Joh. Jos. Jgn. v. „Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung."[2] Regensburg 1868.

Dorsch Emil „Zur Hierarchie des ‚Hirten'." Zeitschrift für katholische Theologie. 28. Jahrgang. Innsbruck 1904. S. 250—294.

Duchesne L. „Histoire ancienne de l'Église." 3 Bde. Paris I[4] 1908, II[3] 1908, III[3] 1911.

„Origines du culte chrétien. Études sur la liturgie latine avant Charlemagne."[4] Paris 1908.

Dufourcq Albert „Saint Irénée." Paris 1905.

Duhm Bernhard „Israels Propheten."[2] Lebensfragen. Hrsg. von H. Weinel. Nr. 26. Tübingen 1922.

Dunin-Borkowski Stanislaus v. „Zur Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche." Zeitschrift für katholische Theologie. 27. Jahrgang. Innsbruck 1903. S. 62—86; 181—208.

Dürr L. „Das Geheimnis der religiösen Entwicklung in Israel." Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. 8. Jahrgang, 3. Heft. Düsseldorf 1931. S. 214—226.

„Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten." Düsseldorf 1926.

Eberharter Andreas „Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit." Biblische Zeitfragen. 12. Folge, Heft 6. Münster i. W. 1927.

Ehrhard Albert „Das Christentum im Römischen Reiche bis Konstantin. Seine äußere Lage und innere Entwicklung." Straßburg 1911.

„Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und Leistungen." München 1932.

Eppler Hans „Quelle und Fassung katholischen Kirchenrechts." Zürich und Leipzig 1928.

Farner Alfred „Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli." Tübingen 1930.

Feine Paul „Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus." Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Hrsg. von A. Schlatter und W. Lütgert. 2. Reihe, 12. Band. Gütersloh 1927.

„Jesus." Gütersloh 1930.

„Jesus Christus und Paulus." Leipzig 1902.

Feldmann Franz „Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaias."[1-2] Biblische Zeitfragen. 2. Folge, Heft 10. Münster i. W. 1909.

Felten Joseph „Die Apostelgeschichte." Freiburg i. Br. 1892.

„Die zwei Briefe des heiligen Petrus und der Judasbrief." Übersetzt und erklärt. Regensburg 1929.

Foerster Erich „Kirchenrecht vor dem ersten Clemensbrief." Harnackehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte. Leipzig 1921. S. 68—86.

„Sohm widerlegt? Zu Günther Holsteins ‚Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts'." Zeitschrift für Kirchengeschichte. XLVIII. Band. Neue Folge XI. Gotha 1929. S. 307—343.

Frick Robert „Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origines und Augustin.“ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Beiheft 6. Gießen 1928.

Fuchs Vinzenz „Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. Eine Untersuchung zur kirchlichen Rechtsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms.“ Canonistische Studien und Texte. Hrsg. von A. M. Koeniger. Bd. 4. Bonn 1930.

Funk Fr. X. „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus.“ Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. Paderborn 1897. S. 1—23.

„Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden.“ Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. Paderborn 1897. S. 87—121.

Geiselmann Josef „Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.). Seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung.“ Biblische Zeitfragen. 12. Folge, Heft 7. Münster i. W. 1927.

„Die Eucharistielehre der Vorscholastik.“ Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 15. Band, 1.—3. Heft. Paderborn 1926.

Genouillac Henri de „L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche.“ 1907.

Gerke Friedrich „Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts.“ Leipzig 1931.

Gillet M. S. „Justice et Charité.“ Revue des sciences philosophiques et théologiques. 18. année. Paris 1929. S. 5—22.

Gillmann Franz „Einteilung und System des Gratianischen Dekrets nach den alten Dekretglossatoren bis Johannes Teutonikus einschließlich.“ Archiv für katholisches Kirchenrecht. 106. Band. 4. Folge, 14. Band. Mainz 1926. S. 472—574.

Glock J. Ph. „Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus.“ Karsruhe und Leipzig 1885.

Gloege Gerhard „Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament.“ Neutestamentliche Forschungen. Hrsg. von O. Schmitz. 2. Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums. 4. Heft. Gütersloh 1929.

Glossner M. „Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.“ 2 Bde. Regensburg 1874.

Grabmann Martin „Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk.“ Regensburg 1903.

Graf Julius „Der Hebräerbrief.“ Wissenschaftlich-praktische Erklärung. Freiburg i. Br. 1918.

Guardini Romano „Vom Sinn der Kirche.“ 15 Vorträge. Mainz 1922.

Häuser Philipp „Der Barnabasbrief. Neu untersucht und neu erklärt.“ Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 11. Bd., 2. Heft. Paderborn 1912.

Harnack Adolf v. „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas.“ Gotha 1927.

Harnack Adolf v. „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.“ 2 Bde.[3] Leipzig 1915. (Die 4. Auflage [1924] stand nicht zur Verfügung.)

„Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief).“ Leipzig 1929.

„Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten.“ Leipzig 1910.

„Geschichte eines programmatischen Wortes Jesu (Matth. 5, 17) in der ältesten Kirche.“ Sitzungsbericht der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Band IX. 1912. (Sonderabdruck). S. 184—207.

„Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche.“ In: „Die christliche Religion.“ Kultur der Gegenwart. Hrsg. von P. Hinneberg. Berlin und Leipzig 1906. S. 129—160.

„Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts.“ „Prolegomena.“ Leipzig 1893. (Zitiert: Prolegomena.)

„Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott.“ Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Hrsg. von A. v. Harnack und C. Schmidt. 3. Reihe, 15. Bd. Leipzig 1921.

Harnack Th. „Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche zur Prüfung und Verständigung hinausgegeben.“ Nürnberg 1862.

Hatch Edwin „Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum.“ Acht Vorlesungen, gehalten an der Universität Oxford im Jahre 1880.[2] Übersetzt von Adolf Harnack. Gießen 1883.

„Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche.“ Übersetzt von Erwin Preuschen. Freiburg i. Br. 1892.

Hehn Johannes „Der israelitische Sabbath.“[1-2] Biblische Zeitfragen. 2. Folge, Heft 12. Münster i. W. 1909.

Heiler Friedrich „Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung.“ München 1923.

„Im Ringen um die Kirche.“ Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Bd. II. München 1931.

Heim Karl „Das Wesen des evangelischen Christentums.“ Wissenschaft und Bildung. Nr. 209. Leipzig 1929.

Heinisch Paul „Das Buch Ezechiel.“ Übersetzt und erklärt. Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. Hrsg. von F. Feldmann und H. Herkamm. VIII. Band, 1. Abteilung. Bonn 1923.

„Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament.“[1-2] Biblische Zeitfragen. 8. Folge, Heft 1 u. 2. Münster i. W. 1914.

Héris Ch. V. „La régence de l'Église.“ Revue des sciences philosophiques et théologiques. 17. année. Paris 1928. S. 59—76.

Hertling Georg Freih. v. „Recht, Staat und Gesellschaft.“ Kempten und München 1906.

Heydt Fritz von der „Die Mischehe.“ Berlin 1926.

Hörmann Walther von „Zur Würdigung des vatikanischen Kirchenrechts.“ Innsbruck 1916.

Hofmann Fritz „Die Kirche nach dem heiligen Augustinus. Ein Beitrag zur Entwicklung der Persönlichkeit und der Theologie des Hei-

ligen.“ (Noch ungedruckte Inauguraldissertation; vom Verfasser im Manuskript zur Verfügung gestellt.)

Holl Karl „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde.“ Sitzungsbericht der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1921. Berlin 1921. S. 920—947.

„Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I Luther.“ Tübingen 1923.

„Urchristentum und Religionsgeschichte.“ Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode. 10. Heft. Gütersloh 1925.

Holstein Günther „Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts.“ Tübingen 1928.

Holtzmann Heinrich Julius „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie.“ 2 Bde.[2] Tübingen 1911.

Innitzer Theodor „Johannes der Täufer.“ Wien 1908.

Jülicher Adolf „Paulus und Jesus.“ Religionswissenschaftliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Hrsg. von M. Schiele. 1. Reihe, 14. Heft. Tübingen 1907.

Kabisch Richard „Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus.“ Göttingen 1893.

Kattenbusch Ferdinand „Der Quellort der Kirchenidee.“ Festgabe für A. v. Harnack. Tübingen 1921. S. 143—172.

„Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem.“ Festgabe für Karl Müller. Tübingen 1922. S. 322—351.

Kittel Gerhard „Die Religionsgeschichte und das Urchristentum.“ Gütersloh 1931.

„Die Stellung des Jakobus zu Judenchristentum und Heidenchristentum.“ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 30. Band, Heft 2. Gießen 1931. S. 145—157.

Kittel Rudolf „Die Religion des Volkes Israel.“[2] Leipzig 1929.

„Geschichte des Volkes Israel.“ 3 Bde. I[5-6] Gotha 1923, II[6] Gotha 1925, III[1-2] Stuttgart 1927/1929.

Knabenbauer Josephus „Commentarius in Jeremiam Prophetam.“ Cursus Scripturae Sacrae. Commentarium in V. T. Pars III, in libros propheticos II. Parisiis 1889.

„Commentarius in Isaiam Prophetam.“ 2 Bde.[2] Hrsg. von F. Zorell. Cursus Scripturae Sacrae II, 20. Parisiis 1922/1923.

Kneller C. A. „Papst und Konzil im ersten Jahrtausend.“ Zeitschrift für katholische Theologie. 27. Jahrgang. Innsbruck 1903. S. 1—36; 391—428. — 28. Jahrgang. Innsbruck 1904. S. 58—91; 519—544; 699—722.

Knopf Rudolf „Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians.“ Tübingen 1905.

Koch Hugo „Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre.“ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Beiheft 11. Gießen 1930.

Köhler W. „Katholizismus und moderner Staat.“ Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 53. Tübingen 1908.

König Eduard „Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt.“[2-3] Stuttgart 1925.

„Die Wahrheit der alttestamentlichen Religion." Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 1. Reihe, 32. Bd., 5. Heft. Gütersloh 1929.

Koester Wilhelm „Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus." Neutestamentliche Abhandlungen. XIV. Band, 1. Heft. Münster 1928.

Krebs Engelbert „Dogma und Leben." Katholische Lebenswerte. 5. Band. 2 Bde. Paderborn 1921/1925.

„Vom inneren Baugesetz und Wesen der Kirche." Theologie und Glaube. 20. Jahrgang. Paderborn 1928. S. 797—812.

Kuhn Johannes „Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sakramenten." Theologische Quartalschrift. 37. Jahrgang. Tübingen 1855.

Lagrange M. J. „Saint Paul. Épître aux Galates."[3] Paris 1926.

„Évangile selon Saint Jean." Paris 1925.

„Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)" Paris 1909.

„L'Évangile de Jésus-Christ." Paris 1928.

Lange Hermannus „De Gratia. Tractatus dogmaticus." Freiburg i. Br. 1929.

Lechler Gotthard Viktor „Das Apostolische und das Nachapostolische Zeitalter."[3] Karlsruhe und Leipzig 1885.

Leder Paul August „Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer." Kirchenrechtliche Abhandlungen. Hrsg. von U. Stutz. Heft 23 u. 24. Stuttgart 1905.

Lietzmann Hans „Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte." Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 25. Jahrgang. Der neuen Folge 20. Jahrgang. Frankfurt a. M. 1914. S. 97—153.

Lippert Peter „Die Kirche Christi." Freiburg i. Br. 1931.

Löhr Josef „Staat und Kirche." In: „Der Staat. Eine Schulungswoche der deutschen Studentenschaft." Hrsg. vom Vorstand der deutschen Studentenschaft. (Ohne Angabe von Erscheinungsort und -jahr.)

Lohmeyer Ernst „Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft." Wissenschaftliche Grundfragen. Hrsg. von R. Hönigswald III. Leipzig und Berlin 1925.

Loofs Fr. „Die urchristliche Gemeindeverfassung." Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang 1890, 4. Heft. Gotha 1890. S. 619—658.

Manser Gallus M. „Rechtskirche und Liebeskirche." Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. III. Serie. 6. Jahrgang. Freiburg i. Schw. 1928. S. 3—13; 196—221.

Mausbach Joseph „Naturrecht und Völkerrecht." „Das Völkerrecht." Heft 1 u. 2. Freiburg i. Br. 1918.

Meinertz Max „Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus."[4] Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Hrsg. von F. Tillmann. VIII. Band. Bonn 1931.

Metzger Paul „Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament." Stuttgart 1910.

Meyer Eduard „Ursprung und Anfänge des Christentums." 3 Bde. Stuttgart und Berlin 1921/1923.

Michiels André „L'origine de l'Épiscopat. Étude sur la fondation de l'Église, l'oeuvre des Apôtres et le développement de l'Épiscopat aux deux premiers siècles." Louvain 1900.

Möhler Johann Adam „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte."[2] Tübingen 1843.

Müller Karl „Beiträge zur Geschichte der Verfassung der Alten Kirche." Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1922. Philosophisch-historische Klasse. Nr. 3. Berlin 1922.

Mundle Wilhelm „Das Kirchenbewußtsein der ältesten Christenheit." Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Hrsg. von H. Lietzmann. 22. Bd. Gießen 1923. S. 20—42.

Neander August „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche." 2 Bde.[3] Gotha 1856.

„Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel." 2 Bde.[4] Hamburg 1847.

Neundörfer Karl „Zwischen Kirche und Welt." Hrsg. von L. Neundörfer und W. Dirks. Frankfurt a. M. 1927.

Newman John Henry „Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung." Übersetzt von Theodor Häcker. München 1922.

Niedner Johannes „Recht und Kirche." Festgabe für Rudolph Sohm. München und Leipzig 1914. S. 273—315.

Paffrath Tharcisius „Gott, Herr und Vater. Gnadenführung der biblischen Offenbarung." Katholische Lebenswerte. 13. Bd. Paderborn 1930.

Peters Norbert „Die Religion des Alten Testaments in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients." Religion, Christentum, Kirche. Hrsg. von G. Esser und J. Mausbach. I. Band. Kempten und München 1911. S. 633—802.

„Sache und Bild in den messianischen Weissagungen." Theologische Quartalschrift. 112. Jahrgang. Augsburg 1931. S. 451—489.

Peterson Erik „Die Kirche." München 1929.

„Was ist Theologie?" 2. u. 3. Tausend. Bonn 1926.

Pfatschbacher H. „Römisches Recht und katholische Kirche." Theologie und Glaube. 23. Jahrg., 1. Heft. Paderborn 1930. S. 28—46.

Pfleiderer Otto „Die Entstehung des Christentums." München 1905.

„Die Entwicklung des Christentums." München 1907.

Pieper Karl „Jesus und die Kirche." Eine biblisch-theologische Studie. Verzeichnis der Vorlesungen der Erzbischöfl. Philos.-Theologisch. Akademie zu Paderborn. Wintersemester 1932/33. Paderborn 1932.

Poschmann Bernhard „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian." Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 8. Band, 3. Heft. Paderborn 1908.

Prat F. „La Théologie de Saint Paul." 2 Bde. Paris. I[8] 1920, II[7] 1923.

Quervain Alfred de „Gesetz und Freiheit." Stuttgart 1930.

Ranft Joseph „Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips." Würzburg 1931.

Rapaport Mordché W. „Das religiöse Recht und dessen Charakterisierung als Rechtstheologie." Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Beiheft 12. Berlin und Leipzig 1913.

Reitzenstein R. „Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundlagen und Wirkungen."[3] Leipzig und Berlin 1927.

Ritschl Albrecht „Die Entstehung der altkatholischen Kirche."[2] Bonn 1857.

Rohr Ignaz „Die apokalyptischen Sendschreiben in ihrer Bedeutung für die Verfassungsgeschichte.“ Theologische Quartalschrift. 88. Jahrgang. Tübingen 1906. S. 369—390.

„Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe.“ Biblische Studien. Hrsg. von O. Bardenhewer. 4. Band, 4. Heft. Freiburg i. Br. 1899.

Rothe Richard „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung.“ I. Wittenberg 1837.

Sabatier Auguste „Les religions d'autorité et la religion de l'esprit.“[4] Paris (ohne Erscheinungsjahr).

Sägmüller Johannes Baptist „Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts.“[4] I, 1—3. Freiburg i. Br. 1925/1926/1930.

Salin Edgar „Civitas Dei.“ Tübingen 1926.

Schanz Paul „Der Begriff der Kirche. I. Die Lehre der Väter.“ Theologische Quartalschrift. 75. Jahrgang. Tübingen 1893. S. 531—593.

„Geschichte und Dogma.“ Theologische Quartalschrift. 87. Jahrgang. Tübingen 1905. S. 1—36.

„Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus.“ Freiburg i. Br. 1879.

Scheeben Joseph „Die Mysterien des Christentums.“ Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit. Hrsg. von H. Getzeny. I. Mainz 1925.

Scheel Otto „Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem.“ Theologische Studien und Kritiken. 85. Jahrgang, Heft 3. Gotha 1912. S. 403—458.

Schell Hermann „Katholische Dogmatik.“ 3 Bde. Paderborn. I 1889, II 1890, III 1892/93.

Schenz Wilhelm „Das Laien- und das hierarchische Priestertum nach dem ersten Briefe des Apostels Petrus.“ Freiburg i. Br. 1873.

Schilling Otto „Katholische Sozialethik.“ München 1929.

Schlatter Adolf „Das Werden der Kirche in der Urchristenheit.“ Velbert im Rheinland 1927.

„Die Theologie der Apostel.“[2] Stuttgart 1922.

Schmidt Karl Ludwig „Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie.“ Festgabe für Adolf Deißmann. Tübingen 1927. S. 258—319.

Schmidt Traugott „Der Leib Christi. (Σῶμα Χριστοῦ.) Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken.“ Leipzig und Erlangen 1919.

Schmitt Alois „Katholizismus und Entwicklungsgedanke.“ [1-2] Katholische Lebenswerte. 9. Band. Paderborn 1923.

Schmitt Carl „Römischer Katholizismus und politische Form.“ Hellerau 1923.

Schnedermann Georg „Die Vorstellung vom Reiche Gottes.“ 2 Bde. Leipzig 1895/96.

Schönfeld Walther „Die juristische Methode im Kirchenrecht.“ Eine rechtstheoretische Auseinandersetzung mit Rudolph Sohm.“ Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Band XVIII. Berlin-Grunewald 1924/1925. S. 58—95.

„Die logische Struktur der Rechtsordnung.“ Wissenschaftliche Grundfragen. VII. Leipzig und Berlin 1927.

„Hans Barion, Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts." (Besprechung.) Deutsche Literaturzeitung. 3. Folge. 2. Jahrgang, Heft 45. Leipzig 1931. Spalte 2145—2151.

Schrörs Heinrich „Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat." Freiburg i. Br. 1919.

Schwegler Albert „Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung." 2 Bde. Tübingen 1846.

Schweitzer Albert „Die Mystik des Apostels Paulus." Tübingen 1930.

Schwer Wilhelm „Katholische Gesellschaftslehre." Paderborn 1928.

Seeberg Alfred „Der Brief an die Hebräer." Leipzig 1912.

Seeberg Reinhold „Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche." Erlangen 1885.

Seitz Anton „Hugo Kochs ‚Cathedra Petri' bei Cyprian." Theologie und Glaube. 23. Jahr, 1. Heft. Paderborn 1931. S. 42—62.

Selbst Franz Joseph „Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten." Mainz 1883.

Sellin Ernst „Der alttestamentliche Prophetismus." Leipzig 1912.

Sickenberger Joseph „Die Deutung der Engel der sieben apokalyptischen Gemeinden." Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. 35. Band. Freiburg i. Br. 1927. S. 135—149.

Sobkowski Ludwig „Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten." Würzburg 1893.

Sohm Rudolph „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians." Aus der Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Adolf Wach. München und Leipzig 1918.

„Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt." Zeitschrift für Kirchenrecht. XI. Band. Tübingen 1873. S. 157—184.

"Kirchenrecht. Erster Band: Die geschichtlichen Grundlagen." Leipzig 1892. (Anastatischer Neudruck 1923.) (Zitiert: Kirchenrecht I).

„Kirchenrecht. Zweiter Band: Katholisches Kirchenrecht." Hrsg. von E. Jakobi und O. Mayer. München und Leipzig 1923. (Zitiert: Kirchenrecht II).

„Wesen und Ursprung des Katholizismus."[2] Leipzig und Berlin 1912.

Somló Felix „Juristische Grundlehre." Leipzig 1917.

Specht Thomas „Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin." Paderborn 1892.

Spörri Theophil „Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief. Ein Beitrag zur Struktur des urchristlichen Kirchenbegriffs." Neutestamentliche Forschungen. 2. Reihe, 2. Heft. Gütersloh 1925.

Stammler Rudolf „Die Lehre von dem richtigen Rechte."[2] Halle (Saale) 1926.

„Lehrbuch der Rechtsphilosophie."[3] Berlin und Leipzig 1928.

Stammler Rudolf „Rechtsleben und Rechtspflege im Einklang mit der christlichen Grundlehre." Zeitschrift für systematische Theologie. 8. Jahrgang. Gütersloh 1930. S. 3—31.

„Recht und Kirche. Betrachtungen zur Lehre von der Gemeinschaft und der Möglichkeit eines Kirchenrechts." Berlin und Leipzig 1919.

Staudenmaier Fr. A. „Das Wesen der katholischen Kirche. Mit Rücksicht auf ihre Gegner dargestellt."[2] Freiburg i. Br. 1845.
„Die christliche Dogmatik." 4 Bde. Freiburg i. Br. 1844.

Storr Rupert „Das Frömmigkeitsideal der Propheten." Biblische Zeitfragen. 12. Folge, Heft 3 und 4. Münster i. W. 1926.
„Die Frömmigkeit im Alten Testament." München-Gladbach 1928.

Stutz Ulrich „Der Geist des Codex juris canonici. Eine Einführung in das auf Geheiß Papst Pius X. verfaßte und von Papst Benedikt XV. erlassene Gesetzbuch der katholischen Kirche." Kirchenrechtliche Abhandlungen. 92. und 93. Heft. Stuttgart 1918.

Szczygiel P. „Die Parusierede gemäß ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt." Theologie und Glaube. 3. Jahrgang. Paderborn 1911. S. 265—273.

Troeltsch Ernst „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen." Gesammelte Schriften. 1. Band. Tübingen 1912.
„Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik." Gesammelte Schriften. 2. Band. Tübingen 1913.

Umberg Joh. Baptist „Das sakramentale Gnadenleben." Zeitschrift für Aszese und Mystik. 6. Jahrgang. Innsbruck-Wien-München 1931. S. 1—15.

Vetter Johannes „Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi." „Religiöse Geister." Texte und Studien zur Vertiefung und Verinnerlichung der religiösen Kultur. Hrsg. von M. Laros. 27. Band. Mainz 1929.

Völter Daniel „Die Apostolischen Väter." 2 Bde. Leiden I 1904, II 1908/1910.

Volz Paul „Der Prophet Jeremia." Übersetzt und erklärt. Kommentar zum Alten Testament. Hrsg. von E. Sellin. Band X. Leipzig und Erlangen 1922.
„Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba." Tübingen und Leipzig 1903.

Weber Simon „Die Grenzen des apologetischen Beweises in der Lehre von der Kirche." „Der Katholik'." Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. 90. Jahrgang. 4. Folge, Band VI. Mainz 1910. S. 1—25.

Weinel Heinrich „Paulus. Der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas." Lebensfragen Nr. 3. Tübingen 1904.

Weiß Johannes „Das Urchristentum." Hrsg. von R. Knopf. Göttingen 1917.

Weizsäcker Carl „Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche."[2] Freiburg i. Br. 1892.

Wendland Heinz Dietrich „Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem." Gütersloh 1931.

Wendland Paul „Die hellenisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum."[2-3] Handbuch zum neuen Testament. Hrsg. von H. Lietzmann. I, 2. Tübingen 1912.

Wernle Paul „Die Anfänge unserer Religion."[2] Tübingen und Leipzig 1904.

Wickenhauser Alfred „Die Christusmystik des hl. Paulus.“ Biblische Zeitfragen. 12. Folge, Heft 8—10. Münster i. W. 1928.

Wobbe Joseph „Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur atl. Theologie.“ Neutestamentliche Abhandlungen. XIII. Band, 3. Heft. Münster i. W. 1932.

Zahn Theodor „Das Evangelium des Johannes.“ [1-2] Kommentar zum Neuen Testament. Band IV. Leipzig 1908.

Ziegler Joseph „Die Liebe Gottes bei den Propheten.“ Alttestamentliche Abhandlungen. Hrsg. von A. Schulz. Band XI, 3. Heft. Münster i. W. 1930.

Zoellner Wilhelm „Die Kirche im Epheserbrief.“ In: „Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.“ Ein Gespräch zwischen lutherischen, reformierten und freikirchlichen Theologen. Hrsg. von F. S. Schultze. Berlin 1930. S. 13—45.

Einleitung.

Das Problem des Kirchenrechts ist so alt wie das Problem der Kirche. Wenn die Vätertheologen den Kirchenbegriff umhüllt sehen vom Begriffe des Reiches Gottes, und wenn die scholastischen Theologen sich fragen, wer zum Leib und wer zur Seele der Kirche gehöre, dann ist damit dasselbe Problem berührt, das Luther durch die Scheidung bezw. Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu lösen versuchte, nämlich das Problem, das mit dem Hereinragen der vom Himmel stammenden Kirche als geordneter und ordnender Größe in die sichtbare Wirklichkeit gegeben ist.

In neuerer Zeit wird das Problem des Kirchenrechts noch bewußter und betonter als solches betrachtet. Daß die Frage nach dem Wesen bezw. nach dem Existenzgrund des Kirchenrechts heute im Vordergrund der theologischen Diskussion steht, ist in der Hauptsache das Werk Rudolph Sohms, der in seinen Arbeiten über das (katholische) Kirchenrecht[1]) die These von der Unvereinbarkeit von Kirche und Recht mit suggestiver Macht zu formulieren und zu verteidigen wußte. Daß es Sohm freilich nicht gelungen ist, das Problem des Kirchenrechts endgültig zu lösen, das erkennen wir schon aus der umfangreichen Kritik, die seine Aufstellungen besonders auf protestantischer Seite gefunden haben, durch die zwar wiederum das Problem nicht viel weiter geklärt, aber doch wenigstens die Unfruchtbarkeit der Sohm'schen Problemschau erwiesen wurde.

Noch entschiedener als auf protestantischer muß auf katholischer Seite die Enge und Einseitigkeit der Sohm'schen Fragestellung abgelehnt werden. Eine dreifache Erkenntnis muß uns von dem verwirrenden Bann, den die Alleinherrschaft der Sohm'schen Thesen in der Frage nach dem Problem des Kirchenrechts aus-

---

[1]) „Kirchenrecht" I. Band. Leipzig 1892 (anastatischer Neudruck. 1923). — „Wesen und Ursprung des Katholizismus".[2] Leipzig und Berlin 1912. — „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians." Festschrift für A. Wach. München und Leipzig 1918. — „Kirchenrecht" II. Bd. Hrsg. von E. Jakobi und O. Mayer. München und Leipzig 1923.

übt, befreien. Wir müssen konsequent davon ausgehen: 1. daß katholisches und protestantisches Kirchenrecht von Grund aus verschieden sind (was schon Sohm selbst erkannt hat); 2. daß es vom katholischen Standpunkt aus gar nicht möglich ist, das ganze Problem des Kirchenrechts restlos zu lösen, weil nach katholischer Anschauung das Kirchenrecht unmittelbar verbunden ist mit dem geheimnisvollen Wesen der Kirche; 3. daß das Problem des Kirchenrechts im Grunde ein mehrfaches ist und darum von verschiedenen Seiten aus betrachtet werden muß. Und zwar lassen sich im wesentlichen drei Problemgruppen unterscheiden, je nachdem wir Antwort suchen auf die Fragen: a) wie läßt sich aus der Idee der Kirche erweisen, daß das Kirchenrecht zum Wesen der Kirche gehört? b) wie ist eine Entwicklung des Wesens-Kirchenrechts möglich und tatsächlich erfolgt? c) in welcher Weise drückt das Kirchenrecht das Wesen der Kirche aus?

Im folgenden ist der Versuch gemacht, im bezeichneten Sinne vom katholischen Gesichtspunkte aus eine Darstellung der verschiedenen Probleme des Kirchenrechts zu geben. Dabei sind regelmäßig die Problemstellungen und Lösungsversuche der Gegner zum Ausgangspunkt für die verschiedenen Darlegungen genommen, nicht um jene Aufstellungen im einzelnen zu widerlegen, sondern um aus der Fülle und Schärfe jener Kritik heraus die katholische Problemstellung möglichst weit und tief zu gestalten.

Wenn in vorliegender Untersuchung die einzelnen Probleme nicht gleichartig und meist nicht vollständig bis zu ihrem Ende betrachtet werden, so ist diese Beschränkung teils durch die erwähnte innere Unmöglichkeit einer völligen Lösung der Hauptprobleme, teils durch einen gebietsweise noch geringen Fortschritt der Forschung, teils durch das Gebot der Klarheit und Übersichtlichkeit in einer so umfassenden Darstellung bedingt.

Das positive Ziel dieser Untersuchung ist im wesentlichen dreifach: Erstens: ein klares Bild dessen zu vermitteln, was für den katholischen Theologen am Kirchenrecht problematisch und was nicht problematisch ist. Zweitens: eine umfassende Vorstellung zu geben von dem geheimnisvollen Zusammenhang zwischen Kirche und Kirchenrecht und von den Konsequenzen dieser inneren Verbindung. Drittens: weitere Anregung zu geben für eine vertiefte wissenschaftliche Bearbeitung einzelner Teilprobleme des Kirchenrechts.

I. Teil.

Christentum und Gesetz nach der Offenbarung der Bibel.

Im vorliegenden Teil will nicht etwa systematisch die Berechtigung bezw. die Notwendigkeit des Kirchenrechts im katholischen Sinne bewiesen werden, denn dazu reicht nach katholischer Anschauung das Zeugnis der Bibel grundsätzlich nicht aus. Vielmehr will im folgenden lediglich den gegnerischen Einwänden begegnet werden, als liefere die biblische Offenbarung positive Belege gegen die innere Verbundenheit von Kirche und Kirchenrecht.

Tatsächlich enthält sowohl das Alte wie das Neue Testament prinzipielle Darlegungen über das Verhältnis von Recht und Religion bezw. von Recht und Christentum. In welchem Sinne ist nun in der Bibel die prinzipielle Frage nach der Vereinbarkeit von Christentum und Gesetz entschieden? Diese Frage ist wichtig genug, um in einem eigenen Abschnitt, und zwar an erster Stelle, besprochen zu werden. Denn wenn die Stellungnahme der Bibel als eine Ablehnung des Kirchenrechts aufgefaßt werden muß, dann erübrigt sich jede weitere Erörterung über den theologischen Charakter des Kirchenrechts. Kann die Entscheidung aber als positiv bewertet werden, dann erhebt sich die weitere Frage, inwieweit die prinzipielle Bejahung des Kirchenrechts durch die Bibel richtunggebend und wesensgestaltend auf die tatsächliche Entstehung des Kirchenrechts einwirken konnte.

Die Frage, ob und wo die Bibel tatsächliches Kirchenrecht enthält bezw. konkretes Kirchenrecht deutet, soll in diesem Teil unserer Untersuchung unbesprochen bleiben.

1. Kapitel.

Die Gesetzesfrage bei den Propheten des Alten Testamentes.

1. Der Zeugniswert der Propheten.

„Das A. T. ist im Unterschied von der ganzen antiken Religionswelt ausgesprochenerweise Zeugnis von dem verborgenen

Gott, der als solcher der in Israel offenbare ist.... Wer dieses Zeugnis nicht gern hört, wer im Neuen Testament einen direkt offenbaren Gott vor sich zu haben meint, wer verkennt, daß der in Christus offenbare Gott kein anderer ist und als kein anderer sich offenbart als eben jener verborgene Gott Israels (nur daß jetzt sein Offenbarsein als solcher in der Fülle der Zeit in den Vordergrund tritt), der wird immer dazu neigen, die Geltung des Alten Testamentes mit Marcion, Socini, Schleiermacher, Harnack zu bestreiten oder doch irgendwie zu mindern[1])." Mit diesen Worten enthüllt K. Barth das Problem des Alten Testamentes, wie es eine rationalistische Theologie aufgeworfen hat. Auf katholischer Seite ist eine solche Ehrenrettung des Alten Testamentes nicht notwendig. Fest und klar behalten für uns jene Heiligen Bücher ihren Platz innerhalb der inspirierten Offenbarungszeugnisse für den christlichen Glauben. Wenn trotzdem in der praktischen Anwendung die Heiligen Schriften des Alten Bundes als dogmatische Beweismittel auch in der katholischen Theologie vielfach noch wie Dokumente zweiten Ranges behandelt werden, dann liegt das vor allem an der Schwierigkeit, das Alte Testament mit all seinen Dunkelheiten für das Verständnis und die geschichtliche Erfahrung in das helle Licht neutestamentlicher Erfüllung hineinzustellen. Vor zwei Gefahren muß sich der Theologe dabei hüten: er darf das Alte Testament nicht zu konkret und nicht zu abstrakt auswerten wollen. Im ersten Fall gerät er in die Versuchung, „in der Hl. Schrift streng abgegrenzte Begriffe der späteren Schule zu suchen[2])", und dieselben mit einigen wenigen Einzelstellen zu belegen, wobei dann mehr Nachdruck auf den Wortlaut als auf den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang gelegt werden kann. Im zweiten Fall wird das Alte Testament ausschließlich als das Geschichtsbuch des Alten Bundes genommen: es gibt Kunde vom Vorbild des Neuen Bundes. Allein eine solche vorwiegend typische Verwendung des Alten Testamentes läßt uns den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund nur wie die tote Ähnlichkeit zweier Bilder erfassen, nicht wie die lebendige Berührung zweier Organismen, von denen der eine aus dem andern

---

[1]) K. Barth, „Die christliche Dogmatik im Entwurf". I. München 1927. S. 241. Vgl. auch E. König, „Die Wahrheit der alttestamentlichen Religion". Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 1. Reihe, 32. Bd., 5. Heft. Gütersloh 1929. S. 223 ff.

[2]) P. Schanz, „Der Begriff der Kirche". I. Theolog. Quartalschrift. 75. Jahrgang. Tübingen 1893. S. 531—593. S. 543.

„wie aus einem Quellgrund hervorgegangen" ist[1]). Will man das Alte Testament in dem Sinn verwerten, in dem es uns gegeben ist: als eine erste Stufe der Offenbarung Gottes, als „ein Ganzes von göttlichen Offenbarungen, die ihren innersten Zusammenhang darin haben, daß sie sich insgesamt auf das göttliche Reich beziehen[2])", dann darf man weder die eine noch die andere Seite übersehen, d. h. es müssen sowohl die konkreten Aussagen wie der Gesamtcharakter des Alten Testamentes berücksichtigt werden. Beide Prinzipien ergänzen und korrigieren sich gegenseitig und lassen ein Urteil entstehen, das durch vorsichtige Beschränkung auf das Wesentliche wie durch klare Sicherheit der Linienführung allein imstande ist, der dogmatischen Begründung theologischer Wahrheiten zu dienen.

Der Ausgangspunkt für eine systematische theologische Verwertung des Alten Testamentes kann nur die Verkündigung der Propheten sein. So sehr auch ihre persönlichen Verhältnisse umstritten sind, ihre Worte stehen in hellem Lichte und tragen ihnen das Urteil ein, daß in ihnen „der Genius des israelitischen Geistes am reinsten und großartigsten erfaßt" ist[3]). Insofern sie in ihrer Predigt „die Fäden ihres überkommenen mosaischen Glaubens zusammenfassen und das Bild ihrer veränderten Zeit darein verweben[4])", gewinnen ihre Aussagen den Wert systematischer Darlegungen über das Wesen der israelitischen Religion. Und da die Propheten schließlich mit dem Anspruch auftreten, Künder des Neuen Israel zu sein, erscheinen sie als die idealen Zeugen für den von uns speziell ins Auge gefaßten Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund.

Doch was sind es überhaupt für Männer, jene Propheten? Unter welchem Gesichtswinkel müssen wir ihre Reden verstehen und bewerten? Sind es nicht Revolutionäre, Männer, die gegen die religiöse und — was in Israel das gleiche bedeutet — die staatliche Autorität Sturm laufen, denen nichts heilig ist als ihre eigenen umstürzlerischen Ideen? Ihre Worte sind in der Tat oft aufreizend und hart genug, um sie in jenen Geruch zu bringen. Bei ihren Zeitgenossen gelten sie denn auch vielfach

---

[1]) J. Ranft, „Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips". Würzburg 1931. S. 113.

[2]) Fr. A. Staudenmaier, „Das Wesen der Kirche."[2] Freiburg i. Br. 1845. S. 12.

[3]) R. Kittel, „Geschichte des Volkes Israel." I[5-6] II[6], III[1-2]. Gotha 1923/29. II S. 323.

[4]) Ebd. I S. 382.

als Umstürzler. In Wirklichkeit unterscheidet sich ihre Wirksamkeit wesentlich von jedem revolutionären Treiben: Nirgends machen sie den Versuch, eine Partei um sich zu sammeln, um mit Gewalt ihre Forderungen durchzusetzen. Nie suchen sie die herrschende Autorität zu verdrängen. Aus ihrem Reden und Handeln geht hervor: sie wollen grundsätzlich nicht Neues einführen, sondern das Althergebrachte erhalten und erneuern[1]). In ihrem ganzen Wirken sind sie frei von eigensüchtigen und unnationalen Tendenzen. Selbst wo sie von ihrer Obrigkeit verfolgt, von ihren Landsleuten geschmäht werden, hören sie nicht auf, ihr Volk zu lieben und „mit erschütternden Worten subjektiver Wahrhaftigkeit[2])" für die gemeinsame Sache einzutreten. Das Wort der Propheten ist darum nicht aus dem Gegensatz, sondern aus begeisterter Liebe zum Alten Bund zu erklären.

Oder sind die Propheten ungesunde Schwärmer oder Dichter (im materiellen Sinne)[3]), die den Boden der Wirklichkeit verlassen haben? Gewisse Zukunftsbilder unter ihren Weissagungen könnten diese Vermutung bestätigen, wenn wir nicht auf der anderen Seite bei den Propheten ein so wirklichkeitsnahes Emfinden und Urteilen wahrnehmen würden, daß wir ihnen prinzipiell jede Anlage für eine schwärmerische Grundeinstellung absprechen müssen[4]). Auch in diesem Punkte sind sie ganz und gar Kinder der israelitischen Kulturwelt mit ihrem alles beherrschenden Realismus. Auch Mystiker (im strengen Sinne) dürfen wir die Propheten nicht nennen. Sie stehen zu tief, und zwar in ihrer Berufsausübung, im heißen Kampf des politischen Geschehens, als daß wir ihnen eine „mystische Erfassung der Religion[5])" zuschreiben könnten. Wir dürfen darum die religiösen Auffassungen der Propheten nicht grundsätzlich aus dem Rahmen der vulgären Vorstellungswelt Israels herausnehmen.

Mit mehr Recht kann man die Propheten Politiker nennen, da sie vielfach mit weitschauendem Blick und kraftvoller Geste

---

[1]) Kittel, Geschichte I, S. 381.
[2]) König, Die Wahrheit, S. 56.
[3]) B. Duhm, „Israels Propheten".[2] Tübingen 1922. S. 179 ff.
[4]) Daß sie zur Ausschmückung ihrer Rede bei ihrer Umwelt dichterische Bilder entlehnen, steht diesem Eindruck nicht im Wege. Vgl. N. Peters, „Sache und Bild in den messianischen Weissagungen". Theol. Quart.-Schrift. 112 Jahrgang, 4. Heft. Augsburg 1931. S. 451—489. S. 469.
[5]) Kittel, Geschichte II, S. 76.

in die politischen Ereignisse und Strömungen ihrer Zeit eingegriffen haben[1]). Aber auch das ist nicht ihr eigentlicher Beruf gewesen. Ihre politische Tätigkeit war nur eine natürliche Folge ihrer realistischen Einstellung gegenüber der Eigenart des religiös-politischen Volkstums Israels. Weil sie die Religion nicht „in der Geschichte der unsichtbaren Seele", sondern „in der Geschichte des Volkes Israel" gesehen haben[2]), darum mußten sie als Politiker auftreten, wenn sie ihre religiöse Aufgabe erfüllen wollten.

Eigentlich und wesensmäßig sind die Propheten nichts anderes als religiöse Führer und Rufer. Das Eigenartige dabei ist, daß sie mit beiden Füßen in der Wirklichkeit ihrer Zeit und ihres Volkes stehen und doch mit ihrer ganzen Seele der Zukunft und einem anderen, einem neuen Israel zugewandt sind. Ihre Zukunftsaussagen bilden nicht bloß einen Teil, sondern den Kern und Höhepunkt ihrer Verkündigung. Durch ihr gleiches Ziel erhält die Botschaft aller Propheten trotz ihrer Verschiedenheit im einzelnen einen einheitlichen Charakter, und das um so mehr, als ihr prophetischer Beruf, wie wir glauben, von Gott gegeben und geleitet ist. Die Propheten sind also gottbestellte Führer in Religionsfragen, Künder göttlicher Offenbarung[3]). Dadurch erhalten alle ihre Urteile über religiöse Probleme eine einzigartige Autorität, zumal wo sie sich ausdrücklich äußern wie in unserer speziellen Frage, dem Problem des Gesetzes im Alten und im Neuen Bunde.

2. Das Zeugnis der Propheten über das Wesen des Alten Bundes.

Im Mittelpunkt der prophetischen Predigt steht der Bund zwischen Jahve und Israel. In zwei großen Gedankenkreisen wird dieses Thema entwickelt: Jahve hat Israel berufen; mit großer Liebe hat er es in der Geschichte geführt und reich gesegnet. Israel ist seinem Gott untreu geworden; Jahve wird es dafür züchtigen, aber am Ende wieder zum Glück führen. Der erste

---

[1]) Vgl. u. a. A. Eberharter, „Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit". Biblische Zeitfragen. 12. Folge, Heft 6. Münster i. W. 1927. — Kittel, Geschichte II, S. 329.

[2]) Duhm, a. a. O. S. 458.

[3]) Vgl. König, Die Wahrheit, S. 56. — E. Sellin, „Der alttestamentliche Prophetismus". Leipzig 1912. S. 191 ff.

Punkt wird verhältnismäßig kurz behandelt. Nur wenige Andeutungen sind es, die das Volk daran erinnern sollen, daß Jahve es lieb gewonnen, „als Israel noch jung gewesen[1])“, daß er es einen Sohn genannt „von Ägypten her[1])“, daß er Israel wie eine „Braut[2])“ durch die Wüste geführt und sorgsam gehütet hat als „die Erstlingsgabe seiner Schöpfung[3])“, daß er Israel gepflegt hat wie einen Weinberg, von dem er hat sagen können: „Was gab's an meinem Weinberg noch zu tun, das ich an ihm nicht hätt' getan[4])?“ Diese kurzen Hinweise auf Jahves Großmut gegen sein auserwähltes Volk bilden die Grundlage für die gesamte prophetische Gerichts- und Heilspredigt: Weil Jahve soviel getan für „sein Volk[5])“, für „seine Kinder[6])“, darum ist Israels Untreue so streng zu beurteilen; und so wie er bisher mit starker Hand Israels Geschicke gelenkt hat, so wird der Herr auch in Zukunft die Macht haben, Heil und Unheil über dasselbe zu verhängen. Aber warum gehen die Propheten so kurz hinweg über jene Erinnerungen an die seitherige Schutzherrschaft Jahves? Nicht bloß, weil sie ob der drohenden Gerichte zum zweiten Punkt ihrer Predigt, dem Thema der Mahnung, Drohung und Tröstung ob der kommenden Gerichte, eilen wollen, sondern auch, weil sie die Kenntnis der göttlichen Auserwählung und ihrer geschichtlich feststellbaren Bestätigung beim Volke voraussetzen. An dieser Stelle erkennen wir deutlich die innere Verbundenheit der Propheten mit der alten israelitischen Tradition; einer der wesentlichsten Punkte in der Eigenart der israelitischen Religion, ihr spezifisch geschichtlicher Charakter[7]), wird hier von den Propheten aufgenommen und zur Grundlage ihrer Predigt gemacht. Mit dieser Betonung der Initiative Gottes in der Herstellung des Bundes wie in der gesamten Leitung der Geschicke Israels ist der sogen. dynamische Charakter des israelitischen Gottkönigtums im Sinne einer „Gottesherrschaft“ mit dem Grundgedanken des „handeln-

---

[1]) Osee, 11, 1.
[2]) Z. B. Jerem 2, 2.
[3]) Ebd. 2, 3.
[4]) Is. 5, 4 (vgl. Is. 1, 2 ff.; 5, 1 ff.).
[5]) Z. B. Osee 1, 9; 2, 1.
[6]) Z. B. Is. 1, 2; 1, 4.
[7]) L. Dürr, „Das Geheimnis der religiösen Entwicklung in Israel“. Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. 8. Jahrgang. Düsseldorf 1931. S. 214—226. S. 215. — G. Bertholet, „Die Eigenart der alttestamentlichen Religion“. Tübingen 1913. S. 19 ff.

den Gottes[1])" ausgesprochen. Die Vorstellung, daß Israels Glück und Unglück vorwiegend von Gottes Eingreifen abhänge, bleibt der jüdischen Bundesauffassung auch in der nachexilischen Zeit erhalten. Ja, die Verschiebung der israelitischen Frömmigkeit im Spätjudentum bewirkt sogar noch eine Steigerung und inhaltliche Bereicherung der Heilserwartung[2]). Es ist also nicht angängig, das Exil als einen prinzipiellen Wendepunkt in der Auffassung Israels hinsichtlich der theoretischen Anlage des Bundes zu bezeichnen[3]). Sowohl vor wie nach dem Exil steht der Gedanke des unbeschränkt herrschenden und handelnden Gottes im Mittelpunkt der religiösen Anschauungen Israels.

Aber auch von der entgegengesetzten Seite aus zeigt es sich, daß es verfehlt ist, zwischen einem ausschließlich dynamisch orientierten Israel vor dem Exil und einer vorwiegend s t a t i s c h aufgebauten nachexilischen Kult- und Gesetzesreligion zu unterscheiden[3]). Denn schon vor dem Exil ist „der frommen Aktivität des Einzelnen und der Gemeinde[4])" eine ausdrücklicher Platz eingeräumt. Das zeigt uns ein Blick auf den zweiten Punkt des prophetischen Themas, die Gerichtspredigt: Israel wird um seiner Sünden willen von Jahve gestraft werden; es hat gesündigt durch Götzendienst und durch Ungerechtigkeit. Aber auch die Heiden werden der Strafe für ihre Greueltaten und ihre Gottlosigkeit nicht entgehen. Dieses Nebeneinander der Israeliten und der Heiden im Gerichte Gottes könnte uns auf den Gedanken bringen, Israels Schuld bestehe nur in der Übertretung des natürlichen Sittengesetzes und in der Abwendung von dem im natürlichen Bewußtsein verankerten Gottesgedanken. Dann freilich wäre Israels Religion nur Gewissensreligion, sein Gottesbegriff ausschließlich dynamisch; es gäbe nur einen herrschenden und handelnden Gott, nicht auch ein Handeln des Menschen im unmittelbaren Dienste Gottes. Bei näherem Zusehen können wir indes unschwer entdecken, daß die Sachlage wesentlich anders ist. Israels Schuld ist in erster Linie Untreue gegen den „Heiligen Israels[5])", Ungehorsam gegenüber dem Willen dessen, dem es

---

[1]) G. Gloege, „Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament". Neutestamentliche Forschungen. 2. Reihe, 4. Heft. Güterloh 1929. S. 25.

[2]) Vgl. P. Volz, „Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba". Tübingen und Leipzig 1903. S. 55 f.

[3]) Gloege, a. a. O. S. 25 ff. — Duhm, a. a. O. S. 201 ff.

[4]) Gloege, a. a. O. S. 27.

[5]) Z. B. Is. 1, 4.

sich einst ganz ergeben hatte[1]). Während die Heiden in erster Linie durch ihre Angriffe auf Israel, das heilige Volk Gottes, gesündigt haben, hat Israel gegen das „Recht[2])", d. h. gegen die Gerechtigkeit, die ihm als dem Bundesvolk oblag und auch bekannt sein mußte[3]), sich verfehlt. Gerade dieses Wissen um Gottes Willen wie um Gottes Sein und Wesen erschwert die Schuld Israels und ruft Gottes besonderes Strafgericht herab[4]). Der Bund zwischen Jahve und Israel ist also von Anfang an zweiseitig: Jahve erwählt sich Israel und verpflichtet gleichzeitig das Volk zu seinem besonderen Dienst: „Hört meine Stimme! Befolget sie in allem, was ich euch gebiete! Dann sollt ihr mir zum Volke sein und ich für euch zum Gott....[5])". Mit diesen Worten ist der Charakter des Vertrages, der die Grundlage des Bundesverhältnisses bildet, gezeichnet. Eine gewisse Rechtsverpflichtung Israels gegenüber Jahve drückt auch das von den Propheten gebrauchte Bild von der Ehe zwischen Jahve und Israel aus[6]). Dieses feste Verhältnis, das nach den Worten der Propheten von Anfang an zwischen Jahve und dem Volke Israel bestand, dieser Parallelismus zwischen göttlicher Huld und menschlicher Dienstbarkeit ist aber nichts anderes als eine statische Grundlage des Alten Bundes, die ihrerseits sehr wohl vereinbar ist mit dem dynamischen, theozentrischen Charakter des Gottesreiches in Israel. Die Grundlagen dieses statischen Gottesreiches sind vor allem eine klare intellektualistische Erkenntnis Gottes und eine ebenso deutliche Kenntnis des göttlichen Willens. Beides wird vermittelt durch das „Gesetz", dem die Propheten unbedingt ergeben sind[7]). Wenn sie dasselbe in ihrer Predigt verhältnismäßig selten und dann nur kurz ausdrücklich behandeln[8]), dann rührt dieses Schweigen offensichtlich daher, daß sie voraussetzen, daß ihre Hörer wissen, daß das Gesetz est ist, das ihnen das Bild Gottes

---

[1]) Z. B. Is. 1, 20 f. — Jerem. 2. — Osee 12, 7.
[2]) Z. B. Is. 1, 17. — Am. 5, 24.
[3]) Z. B. Is. 51, 7. — Jerem. 5, 5.
[4]) Vgl. Osee 4, 6. — Am. 3, 2.
[5]) Jerem. 11, 4. Vgl. ebd. 7, 23. Ex. 19, 5.
[6] Vgl. J. Ziegler, „Die Liebe Gottes bei den Propheten". Alttestamentliche Abhandlungen. Bd. XI, 3. Heft. Münster i. W. 1930. S. 49 ff. — Vgl. z. B. Jerem. 3, 1 ff. — Osee 2, 4ff.
[7]) J. Ph. Glock, „Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus". Karlsruhe und Leipzig 1885. S. 100.
[8]) Z. B. Osee 1, 2. — Am. 2, 4. — Is. 5, 24. — Jerem. 2, 8. — Ez. 20, 13. Zach. 7, 12.

stets vor Augen hält (in Verbindung mit der Geschichte Israels) und das ihnen sagt, was nach Gottes Willen Recht und Gerechtigkeit bedeutet.

So sehen die Propheten im Gottesbund Israels einerseits in traditioneller Weise sowohl einen Schauplatz göttlicher Groß- und Liebestaten wie eine Verpflichtung zum besonderen Dienste Gottes, auf der anderen Seite legen sie auf dieses äußere Hervortreten des Bundes nur geringen Nachdruck, um in der Folge andere Momente der Religion Israels in den Vordergrund treten zu lassen.

3. Die Reformideen der Propheten.

In einem zweifachen Sinne sind die Propheten „Reformatoren". Einmal, indem sie das israelitische Volk zur Treue gegenüber dem Jahve-Bund bezw. zur Beobachtung der Bundesverpflichtungen anhalten und dadurch auf eine innere Erneuerung Israels hinarbeiten, sodann indem sie auf die äußeren Formen der israelitischen Glaubensübung einzuwirken suchen und so Anlaß geben können zu einer äußeren Änderung der israelitischen Religion.

Die erste Art der prophetischen Reformtätigkeit interessiert uns hier nur insoweit, als jene Reform der Herzen mit der äußeren Reform im Zusammenhange steht und diese in ihrem Ausmaße und in ihrem wahren Sinne deutlicher hervortreten läßt. Den breitesten Raum in diesen Mahnreden der Propheten nimmt die Aufforderung zur Abwendung vom Götzendienste und zur Rückkehr zum monotheistischen Glauben ein. In den stärksten Farben und den realistischsten Bildern wird — oft in langen Abhandlungen — die Abscheulichkeit der heidnischen Vielgötterei und der Verehrung toter Götzenbilder gezeichnet. Im Vergleich dazu nehmen sich die sittlichen Ermahnungen und Tadelworte der Propheten fast nüchtern und knapp aus, wenn sie auch an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen.

Auf der Grundlage dieser Ausführungen über Götzendienst und Unsittlichkeit bezw. Ungerechtigkeit, die wir als reine Bußpredigten bezeichnen können, erheben sich die weitergehenden Forderungen der Propheten, die in ihrer Konsequenz das ganze religiöse Leben und Streben in Israel umgestalten konnten: die Propheten wenden sich nämlich, und zwar mit der ganzen Leidenschaftlichkeit ihres prophetischen Pathos', gegen den gesamten äußeren Kult, den sie heftig tadeln und an dessen Stelle sie die Übung von Recht und Gerechtigkeit empfehlen. Ein kurzer

Blick auf die betr. Stellen, die zwar der Zahl nach im Rahmen der prophetischen Gesamtverkündigung nicht im Vordergrunde stehen, jedoch wegen ihrer deutlichen, scharfen Form und durch ihren Zusammenhang mit den übrigen prophetischen Mahnreden einen festen Platz unter den Anschauungen der Propheten einnehmen, wird uns das daran Auffallende kundtun.

Am deutlichsten spricht Amos die prophetischen Anschauungen über die genannte Frage aus, wenn er Jahve, nachdem er das Strafurteil über das ungetreue Israel gesprochen hat, folgende bittere Worte in den Mund legt: „Ich hasse und verwerfe eure Feste; den Opferduft an euren Feiertagen mag ich nicht. Bringt ihr mir Brand- und Speiseopfer dar, so hab' ich kein Gefallen dran. Nach euren fetten Dankesopfern mag ich nicht blicken. Hinweg von mir mit dem Gelärme deiner Lieder! Dein Harfenspiel mag ich nicht hören. Wie Wasser ström' das Recht hervor und wie ein Quell, der nie versiegt, Gerechtigkeit[1])!" Ähnliches lesen wir bei Isaias: „Was soll mir, spricht der Herr, die Menge eurer Schlachtopfer? Die Widderopfer hab' ich satt, und satt das Fett der Mastkälber; ich mag das Blut der Farren, der Lämmer und der Böcke nicht. Und wenn ihr kommt, mein Angesicht zu schauen, ja, wer verlangt von euch, daß ihr jetzt meine Vorhöfe zertrampelt[2])? .... Lernt Gutes tun! Bekümmert euch um Recht ....[3])" Ähnliche Gedanken finden wir auch noch bei anderen Propheten, so bei Osee[4]), Jeremias[5]), Michäas[6]), Zacharias[7]). Dabei wird mit Vorliebe die äußere Kultübung mit derber Realistik und zum Teil mit bewußter Übertreibung dargestellt. So spricht Osee davon, wie die Israeliten „mit ihren Schafen und den Rindern" ausziehen, und er, Jahve, sollte dann „von neuem ihre Opferstücke essen[8])". Michäas redet von „Tausenden von Widdern" und von „ungezählten Bächen Öls[9])", Zacharias von einem siebzigjährigen Fasten und Weinen[10]). Um so schärfer hebt sich davon die positive Forderung der Propheten ab: Güte und Erbarmen[11]), Gerechtigkeit[12]), Gotteserkenntnis[13]), „demütige Gottesverehrung[14])". Am auffallendsten

---

[1]) 5, 21—24.
[2]) 1, 11 f.
[3]) 1, 17; vgl. Anm. 4, 4 f.; Ps. 40, 7.
[4]) 5, 6 f.; 6, 5 f.
[5]) 7, 21 ff.
[6]) 6, 6 ff.
[7]) 7, 5 ff.
[8]) 5, 6 f.
[9]) 6, 7.
[10]) 7, 5.
[11]) Z. B. Osee 6, 6; Mich. 6, 8; Zach. 7, 9.
[12]) Is. 1, 17; Zach. 7, 9 f.
[13]) Osee 6, 6.
[14]) Mich. 6, 8.

ist die Berufung des Jeremias auf den ursprünglichen Willen Gottes, wenn er Jahve sprechen läßt: „Reiht eure Brandopfer an eure Schlachtopfer! Eßt selbst ihr Fleisch! Denn euren Vätern sagt ich nichts und hieß sie nichts, als ich sie aus dem Ägypterlande weggeführt, von Brand- und Schlachtopfern. Nur das befahl ich ihnen: Hört meine Stimme! Dann bin ich Gott für euch und ihr mein Volk! ....[1])".

Wie sind nun diese und ähnliche Urteile zu verstehen? War es wirklich das Bestreben der Propheten, den äußeren Kult ganz aus der Religion Israels auszuschalten, um es für die Zukunft „ganz Gott zu überlassen...., wie er mit seinem Volk, das er aus dem Zusammenbruch neu erwachsen läßt, verkehren will[2])." Daß die Propheten keine Reformatoren in diesem radikalen Sinne sind und daß sie nicht daran denken, den Kult in Israel ganz auszurotten, ergibt sich von vornherein vor allem aus zwei Tatsachen: zunächst daraus, daß sie, wie wir schon oben festgestellt haben, die Autorität des Gesetzes bewußt achten, ja sogar ausdrücklich stützen[3]). Ihre Predigt ist zwar keine systematische Gesetzesauslegung, aber indem sie die Forderungen des Gesetzes auf die religiösen Zeitbedürfnisse anwenden, enthüllen sie des Gesetzes Sinn und Wesen und bringen dadurch das Werk des Moses in gewissem Sinne zur Vollendung[4]). Mit einer solchen Einstellung zum positiven israelitischen Gesetz ist die absolute Verwerfung des äußeren Kultes, der selbst auf positiven Rechtssätzen beruht, unvereinbar. Die zweite Tatsache, die gegen jene Vermutung spricht, ist die Anerkennung des israelitischen Amtspriestertums durch die Propheten. Es gibt kaum einen Propheten, der nicht die amtsmäßigen Priester erwähnte. Und auch da, wo die Propheten die Priester tadeln und ihnen schwere persönliche Fehler nachweisen, lassen sie sich nicht dazu hinreißen, deren Amt anzugreifen[5]). Ja, wir finden sogar unter den Propheten selbst

---

[1]) 7, 21—23; vgl. Am. 5, 25.

[2]) Duhm, a. a. O. S. 141 (140 ff.).

[3]) Besonders großen Wert legen die Propheten u. a. auf die Beobachtung des Sabbatgebotes, z. B. Is. 56, 2 ff., Jerem. 17, 21 ff., Ez. 20, 12 ff.; vgl. J. Hehn, „Der israelitische Sabbath". [1-2] Biblische Zeitfragen. 2. Folge, Heft 12. Münster i. W. 1909. S. 25 ff.

[4]) R. Kittel, „Die Religion des Volkes Israel".[2] Leipzig 1929. S. 79.

[5]) Z. B. Am. 7, 10 ff.; Osee 4, 4 ff.; Jerem. 2, 8. Vgl. R. Storr, „Das Frömmigkeitsideal der Propheten". Bibl. Zeitfragen. 12. Folge, Heft 3 u. 4. Münster i. W. 1926. S. 36 ff.

Mitglieder des Priesterstandes, wie Jeremias[1]) oder Ezechiel[2]), während andere wenigstens ihr Amt in engster Verbindung mit der israelitischen Priesterschaft ausüben (z. B. Aggäus und Zacharias). Nun aber ist ein Amtspriestertum ohne äußeren Kult etwas Sinnloses, wie ja auch die Priester Israels in erster Linie für die Abhaltung des äußeren Gottesdienstes bestimmt sind. Wenn also die Propheten das Priestertum bejahen, wie können sie dann für völlige Abschaffung des Kultes eintreten?

Wenn wir die Ausführungen der Propheten über die echte Religion richtig verstehen wollen, dann müssen wir vor allem eines beachten: Ihre Forderungen wollen Notsignale sein, nicht theologische Abhandlungen. In der Stunde der Gefahr betonen die Propheten das, was dem Volke am meisten fehlt, und dessen Fehlen eben Gottes Strafe herabziehen wird. Zu diesem Zwecke, um dem Volke die Binde der Selbsttäuschung von den Augen zu reißen, scheuen sie sich nicht, auf den Punkt hinzuweisen, der erfahrungsgemäß am meisten verstockt macht: eine pharisäische, äußere Frömmigkeit. Wo die sittlichen Mängel so groß sind wie in Israel (nach der Zeichnung der Propheten), sollte da nicht die äußere Kultübung eher einer Verhöhnung als einer Verehrung Gottes gleichen? Mußte sie nicht notwendig nur noch leere Äußerlichkeit sein? Zudem deuten die Äußerungen der Propheten auch auf eine Übersteigerung des äußeren Kultes hin. Also Grund genug für ein scharfes Auftreten. Übrigens weisen die Propheten selbst auf jene Unverträglichkeit von äußeren Werken der Gottesverehrung mit einer allgemeinen sittlichen Verwilderung als auf einen Hauptgrund ihrer Kritik am Kult hin. So heißt es bei Isaias: „Und sprecht ihr ein Gebet ums andere, so hör ich nicht. Denn eure Hände sind der Blutschuld voll. Wascht, reinigt euch[3])!“ Will hier nicht soviel gesagt werden, als daß die Israeliten, wenn sie sich innerlich gereinigt haben, auch wieder imstande sein werden, Gott wohlgefälligen äußeren Dienst zu leisten (vgl. die äußeren Reinigungsvorschriften als Symbole der inneren Reinheit)[4])? Ein anderer, vielleicht noch schwerer

---

[1]) Jerem. 1, 1.
[2]) Ez. 1, 3.
[3]) 1, 15 f.; vgl. Is. 29, 13.
[4]) An sich betrachtet, entbehrten die israelitischen Kultgebräuche nicht eines tiefen Sinnes und eines hohen sittlichen Wertes. Vgl. N. Peters, „Die Religion des Alten Testaments in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients.“ Religion, Christentum, Kirche. I. Kempten und München. 1911. S. 633—802; S. 720 f.

wiegender Grund zur Verurteilung des damaligen äußeren Kultes in Israel war der herrschende Götzendienst[1]). Die gleichzeitigen Götzenopfer mußten die Propheten in höchstem Maße erbittern und ihnen geradezu einen Abscheu vor dem ebenso äußerlichen Treiben am Altare Jahves einflößen. Aus diesen Motiven können wir die rednerisch übertriebene Schärfe der prophetischen Anklagen wohl verstehen[2]). Ob vielleicht ihr, zumal infolge ihres Weissagungscharismas, der Zeit voraus eilender Geist den Unwert der blutigen Opfer im Vergleiche zum späteren unblutigen Opfer noch in ganz anderer Weise erkannt hat[3])?

Aber enthalten ihre Äußerungen über den Kult nicht auch eine wohlüberlegte prinzipielle Stellungnahme zur Frage des objektiven Wertes oder Unwertes des äußeren Gottesdienstes, speziell jene erwähnte Jeremiasstelle? Bedeutet jenes Wort, daß Gott von den Vätern beim Auszug aus Ägypten (d. h. beim Abschluß des Bundes) „von Brand- und Schlachtopfern nichts gesagt und nichts befohlen habe[4])", etwa soviel, daß nach des Propheten Meinung der äußere Gottesdienst „nie gottgewollt gewesen, ja wertlos in Gottes Augen, nicht bloß Irrtum, sondern Sünde" ist[5])? Man wird dieser Meinung nicht beipflichten müssen. Denn in Wirklichkeit will hier Jeremias nicht die Frage, ob die Opfer an sich erlaubt oder unerlaubt sind, entscheiden, sondern ob diese Form des äußeren Kultes wesentlich ist für das Bestehen und das Gedeihen des Gottesbundes[6]). Diese Frage verneint Jeremias[6]) und seine Meinung wird von den andern Propheten, wenn auch nicht in so ausdrücklicher Form, geteilt. Daß die Propheten zwischen dem absolut geltenden Sittengesetze und dem nur relativen Ritualgesetze unterschieden haben, war eine theologische Großtat, die einen gewaltigen Fortschritt der religiösen Erkenntnis nach sich ziehen mußte. Damit haben die Propheten dem Neuen Bund mit seiner „evangelischen Freiheit" vorgearbeitet, ohne das Wesen des Alten Bundes als einer Erscheinung des Gottesreiches auf Erden aufzugeben: das Prinzip einer sichtbaren göttlich-rechtlichen Bindung.

---

[1]) Vgl. z. B. Am. 5, 26.
[2]) Vgl. R. Storr, „Die Frömmigkeit im Alten Testament". München-Gladbach 1928. S. 79.
[3]) Vgl. Is. 66, 3; Malach. 1, 11.
[4]) Jerem. 7, 22.
[5]) P. Volz, „Der Prophet Jeremia". Leipzig und Erlangen 1922. S. 104.
[6]) J. Knabenbauer, „Commentarius in Jeremiam Prophetam". Parisiis 1889. S. 123 f.

4. Der Neue Bund nach der Weissagung der Propheten.

Aus der Fülle der Einzelzüge in dem großangelegten Gemälde, das die Propheten vom Neuen Israel entwerfen, können wir drei beherrschende Momente hervorheben. Die messianische Zeit erscheint: 1. als eine Zeit unbeschreiblichen Glückes für Israel, 2. als eine Zeit der Umwälzung innerhalb der Völkerfamilie, 3. als eine Zeit friedlicher Herrschaft Sions über alle Völker.

Was die prophetische Schilderung der Heilszeit Israels betrifft, so ist dieselbe in so leuchtenden Farben gehalten, daß es schlechthin undenkbar erscheint, dieses Glück noch zu überbieten. Es sind wahrhaft paradiesiche Zustände, die hiebei zugrunde gelegt werden, namentlich seitens des Propheten Isaias[1]). Daß wir diese Ausführungen nicht buchstäblich nehmen dürfen, liegt nahe. In ihrer Wertung können wir wie bei der prophetischen Gerichtspredigt auf die rhetorisch-bildhafte Darstellungsweise der Propheten hinweisen[2]). Die drückende Not der Gegenwart bewirkte eine Steigerung der Auffassung vom zukünftigen Glück. Daß dabei die Propheten nicht an das Glück im Jenseits denken, ergibt sich leicht aus der Darstellung wie aus der Grundhaltung der Propheten[3]). Um die prophetischen Bilder von der messianischen Zeit (vom Gesichtspunkte Israels aus) richtig zu verstehen, müssen wir von deren Zentralpunkt ausgehen, von der Weissagung über den „Gottesknecht", den messianischen König Israels. Es handelt sich bei jener Rettergestalt weder um einen „Typus[4])" noch um eine anderswo entlehnte mythologische Figur, sondern um eine einheitlich, konkret und originell gezeichnete Einzelperson, die in der Zukunft erscheinen wird[5]). Indem die Propheten den mit göttlicher Macht begabten Erlöser Israels als den Gründer und Mittelpunkt des messianischen Reiches darstellen, machen sie begreiflich, warum dieses Reich Glück ohne Maß umschließt und doch noch auf dieser Erde fußt: Gottes Allmacht und Güte sind auf die Welt herniedergekommen. So ist

---

[1]) Z. B. Kap. 19; 25; 51—66. Vgl. Fr. J. Selbst, „Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten". Mainz 1883. S. 290 ff.

[2]) Peters, Sache und Bild, S. 476 ff.

[3]) Duhm, a. a. O. S. 142.

[4]) Gloege, a. a. O. S. 44.

[5]) Vgl. Fr. Feldmann, „Die Weissagungen über den Gottesknecht im Buche Isaias". [1-2] Bibl. Zeitfragen. 2. Folge, Heft 10. Münster i. W. 1909. — E. König, „Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt". [2-3] Stuttgart 1925.

die prophetische Darstellung des Messiasreiches letzten Endes nicht diesseitig orientiert, sondern entstammt einer glaubensstarken Vorstellung von der lebensnahen Macht und Herrlichkeit Gottes.

In den Rahmen dieses Bildes müssen wir die konkreten Einzelzüge des Messiasreiches, von denen die Propheten berichten, hineinstellen. Uns interessiert hier freilich nur die eine Frage: wie erscheint in diesem Zusammenhange die religiöse Struktur des Neuen Israel? Die prophetischen Aussagen darüber bewegen sich in zwei scheinbar einander entgegengesetzten Linien. Auf der einen Seite ist die Rede von einer bis dahin nicht bekannten Vergeistigung der Religion Israels, auf der andern Seite machen die Propheten Angaben, die auf eine Fortsetzung, ja Erweiterung der bisherigen Kultreligion schließen lassen.

Die Israeliten werden sich künftighin einer ganz besonderen göttlichen Begnadigung erfreuen dürfen, die unterschiedslos jeden einzelnen ergreift. Dieses göttliche Charisma zeigt sich zunächst in einer wunderbaren Erleuchtung des Verstandes für die Erkenntnis Gottes wie in einer besonderen Sprachbegabung: „Zur Einsicht kommen selber Schwache an Verstand und Ungewandte werden sprachgewandt[1])." Gott selbst wird sie unterrichten[2]). Er wird sein Gesetz in ihr „Inneres" legen. Dann werden sie nicht mehr zueinander sagen müssen: „Erkennt den Herrn! Sie werden vielmehr alle mich erkennen vom Kleinsten bis zum Größten[3])." Man wird sie nennen „des Herren Priester" und „Diener unseres Gottes[4])", auch „Heiliges Volk, des Herrn Erlöste[5])".

Demgegenüber heißt es über den Kult im Neuen Israel: „Den Priestern aber, den Leviten, fehlt nie ein Mann vor meinem Angesicht, der Brandopfer darbringt und Speiseopfer läßt in Rauch aufgehen und allzeit Schlachtopfer bereitet[6])." Die Leviten werden so zahlreich sein wie der Sand des Meeres und so lange wird es ein besonderes Priestertum in Israel geben, als Tag und Nacht bestehen[7]). Endlich verkündet Ezechiel an Stelle des durch den Untergang Israels unterbrochenen liturgischen Dienstes einen

---

[1]) Is. 29, 24.
[2]) Ebd. 54, 13 — Jerem. 24, 7.
[3]) Jerem. 31, 33 f. Vgl. Is. 51, 7.
[4]) Is. 61, 6.
[5]) Ebd. 62, 12.
[6]) Jerem. 33, 18.
[7]) Ebd. 33, 21 f.

systematischen Plan zur Neuerrichtung des Tempels und des damit verbundenen Kultes, und zwar ganz nach Analogie der seitherigen israelitischen Kultgebräuche[1]).

Wörtlich verstanden stehen sich also in den beiden erwähnten Gedankenreihen die Anschauung von einer charismatischen Religion mit allgemeinem Priestertum und ungeschriebenen Gesetzen und eine ganz in den alten Formen sich bewegende Religion des äußeren Kultes gegenüber. Beide Ansichten widersprechen der bisher festgestellten Auffassung der Propheten von der kommenden Idealreligion. Indes läßt sich aus dem Zusammenhange leicht erschließen, daß sowohl die eine wie die andere Meinung nicht buchstäblich aufgefaßt werden darf[2]). Im Rahmen der prophetischen Bildrede von der Messiaszeit will im ersten Fall das individuelle Glück der religiös fortgeschrittenen Glieder des Neuen Israel (größere Erkenntnis der Wahrheit, weil deutlichere und erweiterte Offenbarung; persönlicher Besitz des Hl. Geistes), im zweiten Fall die Fülle und Freude der messianischen Zeit auch hinsichtlich des Gottesdienstes gezeichnet werden.

Die beiden Anschauungen bilden also in Wirklichkeit, richtig verstanden, nicht bloß keine Gegensätze, sondern sie ergänzen sich sogar gegenseitig, insofern die darin enthaltenen Elemente: Erkenntnis Gottes (es handelt sich hiebei deutlich um ein intellektuelles Erfassen der religiösen Wahrheit), Gesetz des Herzens, Priestertum und Opfer (die beiden letzteren Elemente lassen sich aus den oben angeführten prophetischen Zeugnissen wenigstens als Prinzipien nicht in ihr Gegenteil umdeuten), indem sie sich gegenseitig befruchten und korrigieren, das Wesen der idealen Religion der Erfüllung ausmachen.

Was den zweiten Punkt des von den Propheten verkündeten messianischen Zukunftsprogramms betrifft, die Umwälzung bei den Heidenvölkern, so läßt sich darüber nur schwer eine sichere Bedeutung geben, da die zahlreichen Strafgerichte über die verschiedensten Völker, von denen die Propheten hiebei in erster Linie reden, in ihrem Sinn meist sehr dunkel sind. Auch läßt sich im einzelnen nicht immer deutlich feststellen, welche von den angeführten Ereignissen der Völkergeschichte auf die nächste und welche auf die entferntere Zukunft oder auf die Zeit des Weltunterganges sich beziehen. Immerhin aber können wir

---

[1]) Ez. cfr. 40—46. Vgl. Malach. 1, 10.

[2]) Vgl. P. Heinisch, „Das Buch Ezechiel". Heilige Schrift des Alten Testaments. VIII. Bd., 1. Abtlg. Bonn 1923. S. 190 ff.

folgendes feststellen: Die angeführten Umwälzungen bei den Heidenvölkern gehen durch ihre Ausmaße wie durch die dabei vorausgesetzte weltpolitische Situation — Israel ist politisch ohnmächtig und soll doch Sieger über alle Völker werden — über den Rahmen lokalkriegerischer Verwicklungen zwischen Israel und den Nachbarvölkern hinaus. Sie lassen sich auf der andern Seite nur zu einem kleinen Teil auf die Endzeit beziehen[1]). Wir müssen darum in diesen Gerichten an den Völkern in der Hauptsache eine von Gottes Allmacht ausgeführte systematische Vorbereitung der Heidenvölker auf die Berufung zum Neuen Israel erkennen. Die Ausweitung des bisher aus Prinzip exklusiven Judentums zum großzügigsten Universalismus konnte sich nur dadurch anbahnen, daß Jahve die Heiden vor Israels Augen zunächst seine Macht fühlen ließ, d. h. die Israeliten mußten durch die Propheten dazu erzogen werden, die Heiden wenigstens als Objekte der göttlichen Strafgerechtigkeit anzuerkennen[2]). Positiv äußert sich diese Einbeziehung der Heidenwelt in das Reich Gottes in der Form der Ausdehnung des göttlichen Sittengesetzes auf alle Völker[3]). Für die Frage der Struktur des Neuen Bundes besagt jene Tatsache soviel, daß derselbe von Anfang an eine universelle Grundlage besitzt.

Der dritte Punkt der messianischen Predigt der Propheten, die ewige Herrschaft Sions im großen messianischen Reiche, löst sich in zwei Hauptgedanken auf: Die Ehrfurcht und Ehrfurchtsbezeugung der Heidenvölker vor dem Gott Israels und die zentrale Stellung, die Israel in diesem Weltreiche einnimmt. In der messianischen Zeit werden die Heidenvölker „des Herrn Ruhmestaten verkündigen[4])"; sie werden sich an den Herrn anschließen und den Sabbat halten[5]), Äthiopier werden dem Herrn der Heerscharen Geschenke bringen[6]), und in Ägypten wird man Jahve einen Altar errichten und ihm Schlacht- und Speiseopfer darbringen; in Assyrien wird man dem Herrn zu Ehren

---

[1]) Z. B. Is. Kap. 24. — Ez. Kap. 39.

[2]) P. Heinisch, „Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament". 1.-2. Bibl. Zeitfragen 8. Folge, Heft 1 u. 2. Münster i. W. 1914. S. 29 ff. — Vgl. Th. Paffrath, „Gott, Herr und Vater". Kathol. Lebenswerte. 13. Band. Paderborn 1930. S. 290 ff.

[3]) L. Dürr, „Wollen und Wirken der alttestamentl. Propheten". Düsseldorf 1926. S. 14.

[4]) Is. 60, 6.

[5]) Ebd. 56, 6.

[6]) Ebd. 18, 7.

Gottesdienste abhalten[1]). Und Gott selbst wird die Heiden seinen heiligen Berg besteigen lassen, wird sie willkommen heißen in seinem Tempel, der von da an den Titel tragen wird: „aller Nationen Bethaus[2])". Mit Wohlgefallen wird Jahve der Heiden Brand- und Schlachtopfer annehmen[2]), ja unter ihnen selbst Priester und Leviten auswählen[3]).

Der zweite Gedanke in diesem Bild, der mit dem ersten eng verbunden ist, betont mit großem Nachdruck die Tatsache, daß sich die Heiden im messianischen Reich „dem Heiligen Israels zu Ehren[4])" um Gottes Altar versammeln werden[4]). Die Herrlichkeit des neuen Sion wird das Licht sein, in dem die Könige und die Heidenvölker wandeln werden[5]). Aller Reichtum der Gott huldigenden Welt kommt direkt Israel zugute[6]).

Auch hier haben wir es in beiden Fällen mit Bildern zu tun, die zudem ganz vom jüdischen Gesichtspunkt aus gezeichnet sind. Und doch ist gerade diese Verbindung universalistischer und jüdisch-partikularistischer, fortschrittlicher und konservativer Elemente von besonderer Bedeutung für unsere Frage: Dadurch erkennen wir noch deutlicher als bisher die Grundrichtung, in der nach den Weissagungen der Propheten die Entwicklung des Alten Bundes zum Neuen Bund vor sich gehen wird: nicht einen vollkommenen Bruch mit dem Alten wird der Neue Bund bedeuten, sondern ein Gottesreich mit wesentlich gleichen Grundlagen, Formen und Prinzipien. Es ist ein Neuer Bund, aber zugleich ein neues Israel mit allem, was diesem wesenhaft eigen ist. Durch jene Verbindung des universalen messianischen Reiches mit israelitischen Kultformen wird die Tatsache der nur relativen Verwerfung des gegenwärtigen israelitischen Kultes seitens der Propheten vollends bestätigt.

Zusammenfassung.

Zusammenfassend können wir über die Stellung der Propheten zur Gesetzesfrage feststellen:

---

[1]) Is. 19, 19 ff.

[2]) Is. 56, 7.

[3]) Ebd. 66, 21. — Vgl. J. Knabenbauer, „Commentarius in Isaiam Prophetam". 2 Bde.[2] Hrsg. von Fr. Zorell, Parisiis, 1922/1923. II S. 551 f. — Zum Ganzen vgl. J. Döller, „Die Messiaserwartungen im Alten Testament".[1-2] Bibl. Zeitfragen. 4. Folge, Heft 6 u. 7. Münster i. W. 1911. S. 70 ff.

[4]) Is. 55, 5.

[5]) Is. 60, 1 ff. — 62, 1 f.

[6]) Ebd. 60, 5 ff.

Die Propheten sind entschiedene Anhänger des jüdischen Gesetzes. Sie kritisieren die augenblickliche Kultübung Israels, jedoch im wesentlichen nur aus äußeren Gründen, während sie im Neuen Bund dem äußeren Kult ausdrücklich einen Platz einräumen. Sie sind also keine prinzipiellen Gegner der sichtbaren, rechtlich gebundenen Religionsformen.

Wenn ihre theoretische Einstellung zum religiösen Gesetze keinen eindeutigen positiven Beweis für die Notwendigkeit des Rechts im Neuen Bund darstellt, so ist das daraus erklärlich, daß die Propheten keine systematische Theologie geben wollten, sondern in erster Linie praktische Tendenzen verfolgten, nämlich die Vorbereitung Israels auf das Kommen des Erlösers, und daß speziell die Frage, ob überhaupt das Recht mit der Religion sich vertrage, außerhalb ihres Interesses stand.

So kann die Botschaft der Propheten für sich allein betrachtet einerseits nicht als Gegenbeweis gegen das Gesetz im Neuen Bund aufgefaßt werden, andererseits bedarf sie in ihrem positiven Urteil über die Gesetzesfrage der Ergänzung durch die Zeugnisse des Neuen Testamentes.

II. Kapitel.

Die Gesetzesfrage bei Jesus.

Ohne auf die Vorfragen der Kritik hinsichtlich der Gottessohnschaft Jesu sowie der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien, Fragen, die immer eine gewisse Glaubensvoraussetzung notwendig machen, einzugehen, suchen wir im folgenden aus dem Gesamtbild der evangelischen Überlieferung alle die Momente, die das Prinzip einer gesetzlichen religiösen Bindung berühren, herauszustellen und zu einer systematischen Theorie zu verbinden. Hiebei behandeln wir unser Thema nach drei Gesichtspunkten, indem wir fragen: wie beurteilt Jesus den Alten Bund, den Neuen Bund und das Neue Gesetz?

1. Jesus und der Alte Bund.

Das erste, was wir hinsichtlich der Stellung Jesu zum Alten Bund bemerken, ist seine pietätvolle Beobachtung des jüdischen Gesetzes[1]). Jesus ist „in der strengen Schule des Elterngehorsams und der Gesetzesunterweisung herangewachsen[2])". Seine natürliche Herkunft mußte in ihm notwendig eine gesetzesfreundliche Grundstimmung hervorrufen. Sein Vorfahre ist David, der große Kämpfer für Israels Bundesehre und fromme Gestalter des israelitischen Kultwesens; in seiner Verwandtschaft finden wir den Priester Zacharias, dessen Frau Elisabeth vom Hohenpriester Aaron abstammte[3]). Von seinen Eltern ist ausdrücklich berichtet, wie gewissenhaft sie das Gesetz erfüllten[4]). Dem Beobachten des gesetzlichen Brauches verdankt Jesus sein erstes größeres religiöses Erlebnis (im Tempel zu Jerusalem[5]).

Wir wundern uns darum nicht, daß Jesus auch in seinem öffentlichen Auftreten große Pietät gegenüber den Vorschriften und Einrichtungen des Alten Bundes zeigt. Er geht, wie der Evangelist erzählt, „seiner Gewohnheit gemäß . . . . am Sabbat in die Synagoge[6])". Er pilgert zu den jüdischen Festen nach Jerusalem[7]). (Er tut das wohl nicht allein aus Gründen der Zweckmäßigkeit, um dem versammelten Volke zu predigen[8]). Er bezahlt die Tempelsteuer, um den Anhängern strengster Gesetzeserfüllung kein Ärgernis zu geben[9]). Er weist den vom Aussatz Geheilten an die Priester zum Zweck der Erfüllung der gesetzlichen Reinigungsvorschriften[10]). Er anerkennt die freiwilligen Gaben, die zum Altar [11]) und zum Tempel [12]) gebracht werden. Seine Anhänglichkeit an die Tradition seines Volkes zeigt sich

---

[1]) K. Benz, „Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz". Bibl. Studien. 19. Bd., 1. Heft. Freiburg i. Br. 1914. S. 1 ff.
[2]) Glock, a. a. O. S. 7.
[3]) Luk. 1, 5 ff.
[4]) Z. B. Luk. 2, 21—24; 2, 27; 2, 39; 2, 41.
[5]) Luk. 2, 41 ff.
[6]) Ebd. 4, 16.
[7]) Joh. 2, 13; 5, 1; 7, 14; 12, 1 f.
[8]) Vgl. Joh. 10, 1 ff.
[9]) Matth. 17, 24 ff. und Parallelen.
[10]) Ebd. 8, 4 und P'llen.
[11]) Ebd. 5, 24.
[12]) Mark. 12, 41 ff. und P'lle.

auch in der Verwendung von Stellen aus dem Alten Testament in seiner Predigt. Soweit man bei ihm überhaupt von einer Anlehnung an äußere Stoffquellen reden will, kann man wohl sagen, daß „das Gesetz, die Propheten und die Psalmen seine geistige Nahrung gewesen" sind[1]). Wie innig und echt seine Liebe zu seinem Volke ist, das ersehen wir am deutlichsten aus seinem Verhalten gegenüber der Verstocktheit seines Volkes. Mag er gegen die gewissenlosen Führer noch so scharfe Worte finden, gegen das Volk als Ganzes hegt er nur Liebe und Mitleid im Herzen. Das Geständnis seiner verkannten Liebe gegen Israel[2]), seine Tränen über das dem Untergang geweihte Jerusalem[3]) gehören zu den erschütterndsten Szenen im Leben Jesu.

Jesus hat aber nicht bloß in seinem privaten Verhalten seine innere Verbundenheit mit dem Gesetze Israels gezeigt, um dann in seinem offiziellen Auftreten die entgegengesetzte Meinung zu vertreten[4]); er hat vielmehr auch in seinem messianischen Berufswirken seine prinzipielle Achtung vor dem Alten Bunde und seiner Gesetzlichkeit (im ursprünglichen Sinne) deutlich zum Ausdruck gebracht. Die Übernahme der Taufe aus der Hand seines Vorläufers dürfen wir in erster Linie als einen Akt der Pietät gegenüber dem Israel der Propheten wie gegenüber jeder Form alttestamentlicher Bundesverpflichtung verstehen, entsprechend seiner eigenen Äußerung gegenüber dem zögernden Täufer: „.... denn so ziemt es sich, daß wir jegliche Gerechtigkeit erfüllen[5])." Dem entspricht sein emphatisches Wort im Eingange der Bergpredigt: „Glaubt nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, aufzuheben, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich ich sage euch: bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Strichlein oder ein Pünktlein vom Gesetze vergehen, bis alles geschieht. Wer also eines von diesen geringsten Geboten auflöst, und so die Menschen lehrt, der wird der Geringste heißen im Himmelreich[6])." Diese programmatischen Sätze sind zunächst als ein Bekenntnis zur Grundlage des Alten Bundes aufzufassen. Daß

---

[1]) Fr. Barth, „Die Hauptprobleme des Lebens Jesu". 4 Gütersloh 1911. S. 73.

[2]) Matth. 23, 37 und P'lle.

[3]) Luk. 19, 41 (ff.).

[4]) Glock, a. a. O. S. 11 ff.

[5]) Matth. 3, 15. Vgl. P. Dausch, „Die drei älteren Evangelien". 4 Hl. Schrift des Neuen Testamentes. Bd. 2. Bonn 1932. S. 70.

[6]) Matth. 5, 17—19.

Jesus das Gesetz und die Propheten als Autoritäten anerkennt, zeigt er auch dadurch, daß er in der Streitrede mit den ungläubigen Juden das Alte Testament zum Zeugnis für seine eigene Sendung und Vollmacht anruft[1]), daß er den böswilligen Pharisäern gegenüber durch Hinweis auf das Gesetz sein eigenes Tun rechtfertigt[2]) wie das seiner Feinde brandmarkt[3]), daß er endlich mit Worten aus der Schrift theologische Streitfragen löst[4]). Wenn er sodann bei seiner Predigt in Nazareth an Isaias anknüpft und dessen Verheißung bezüglich der messianischen Zeit als in der Gegenwart erfüllt bezeichnet[5]), und wenn er der hilfesuchenden Kanaanäerin erklärt: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt[6])", dann läßt er damit erkennen, daß er sich in erster Linie als den von den Propheten verheißenen Messias Israels fühlt. Schließlich ist auch sein Eintreten für die Ehre des Tempels ein Akt der Bestätigung des Alten Bundes und seiner Heiligkeit[7]).

Diesen Beweisen einer positiven Einstellung Jesu zum Alten Gesetz stehen nun freilich nicht wenige Äußerungen aus seinem Munde gegenüber, die scheinbar das Gegenteil bekunden: Jesus erscheint in ihnen als scharfer Kritiker des Gesetzes, ja an manchen Stellen glaubt man, er wolle die gesetzliche Autorität als solche geradezu zerbrechen[8]). Da ist zunächst auffallend, daß er unmittelbar nach der feierlichen Verbindlichkeitserklärung des Gesetzes in eindringlichster Form seine eigene Autorität in sittlichen Fragen geltend macht. Oder klingt es nicht fast wie eine Degradierung des Alten Gesetzes, wenn er in der Bergpredigt dem unpersönlichen: „es ist gesagt worden" sein: „i c h aber sage euch" gegenüberstellt[9])! Aus andern Stellen kann man eine deutliche, teils direkte teils indirekte, Absage an die Verbindlichkeit einzelner Gesetzesbestimmungen herauslesen. So wenn Jesus das Fasten seiner Jünger auf eine andere Zeit verschoben wissen will[10]),

---

[1]) Z. B. Matth. 12, 39 ff. und P'llen; 22, 42 ff. und P'llen Joh. 5, 45 ff. und 7, 19 ff.
[2]) Z. B. Joh. 7, 19 ff.; 10, 34 ff.
[3]) Z. B. Matth. 15, 3 ff. und P'lle.
[4]) Matth. 19, 4 ff. und P'lle; 22, 29 ff. und P'llen.
[5]) Luk. 4, 17 ff.
[6]) Matth. 15, 24. Vgl. Mark. 7, 27.
[7]) Matth. 21, 12 f. und P'lle; Joh. 2, 14 ff.
[8]) Glock, a. a. O. S. 11 ff.
[9]) Matth. 5, 21 ff. Vgl. Matth. 19, 3 ff. und P'lle.
[10]) Matth. 9, 14 ff. und P'llen.

wenn er in der Frage der Sabbatheiligung praktisch wie theoretisch über die herrschende Meinung sich hinwegsetzt[1]), oder wenn er prinzipiell von der Tempelsteuer sich für dispensiert hält[2]). Am schärfsten aber ist sein Urteil über die geltenden Reinigungsgebräuche, die er mit geradezu vernichtenden Worten kritisiert[3]).

Wie können wir nun das Rätsel dieses scheinbaren Widerspruchs in der Stellungnahme Jesu gegenüber dem Gesetze lösen? Denn daß ein wirklicher Widerspruch in einer so wensentlichen Frage auf Seiten des Gottmenschen vorliege, können wir nicht annehmen. War Jesus seiner eigentlichen Intention nach prinzipiell gegen die gesetzliche Bindung? Diese Ansicht läßt sich nur dann vertreten, wenn man die klaren Belege für eine gesetzesfreundliche Haltung Jesu als „Fremdkörper" beiseite schiebt[4]), eine Methode, die für uns wegen ihres voreingenommenen Standpunktes nicht in Frage kommen kann.

Eine zweite Ansicht ist die, die Botschaft Jesu sei zuerst ausschließlich jüdisch-partikularistisch orientiert gewesen, habe dann aber infolge des hartnäckigen Widerstandes der Juden eine „Brechung" ins Universalistische erfahren[5]). Diese These ließe zwar die äußere Gegensätzlichkeit leicht verstehen, ist auch insofern dem Gang der Ereignisse und Reden angepaßt, als man in der Tat zwischen einem mehr positiv werbenden und einem negativ abgrenzenden Missionswirken Jesu unterscheiden kann[6]), wobei der letztere Zug sich gegen Ende des Wirkens Jesu verstärkt, steht aber ebenfalls im Widerspruche mit der Persönlichkeit Jesu, die keine Entwicklung und wesentliche Umstellung in der Auffassung von der Bundesidee zuläßt[7]). Auch zeigt der evangelische Text während des ganzen Wirkens Jesu Spuren von beiden Tendenzen. Daß gegen Ende seiner öffentlichen Tätigkeit der Kampf mit seinen Widersachern sich verschärft, ist psychologisch leicht zu verstehen.

Wer von den Propheten herkommt, wird bei Betrachtung der

---

[1]) Z. B. Matth. 12, 1 ff. u. P'lle; Joh. 7, 22 f.; 9, 14.
[2]) Matth. 17, 24 f.
[3]) Matth. 15, 1 ff. u. P'lle.
[4]) Glock, a. a. O. S. 88 ff.
[5]) E. Peterson, „Die Kirche". München 1929. S. 4 (3 f.).
[6]) J. Geiselmann, „Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.)". Bibl. Zeitfragen. 12. Folge, 7. Heft. Münster i. W. 1927. S. 19.
[7]) B. Bartmann, „Das Reich Gottes in der Hl. Schrift". Bibl. Zeitfragen. 5. Folge, 4. u. 5. Heft. Münster i. W. 1912. S. 16.

Stellung Jesu zum Gesetze unschwer eine Möglichkeit finden, um die scheinbar einander widersprechenden Gedankengänge miteinander in Einklang zu bringen. Hier wie dort herrschen ja ähnliche Verhältnisse auf Seiten derer, an die die Ausführungen über das Gesetz gerichtet sind: sittliche Verderbtheit und gleichzeitig äußere Gesetzlichkeit, nur daß letztere zur Zeit der Propheten mehr in der Form der blutigen Opfer, zur Zeit Jesu als pedantischer Buchstabendienst bei der Ausführung der peripherischen Bestimmungen des Gesetzes vorkommt. Wie nun dort die Propheten einerseits den sittlichen Gehalt und die göttliche Autorität des Gesetzes als Verpflichtung einschärften, den tatsächlichen Gesetzesdienst ihrer Zeitgenossen dagegen, weil er rein äußerlich und nicht von sittlichen Motiven getragen war, scharf ablehnten, so tritt jetzt Jesus einerseits für das Gesetz als solches ein, während er auf der andern Seite die konkrete Gesetzlichkeit der Pharisäer zurückweist. Die Unterschiede in der Situation bestehen vor allem darin, daß Jesus an der Schwelle des Neuen Bundes steht, und daß er der Herr des Gesetzes ist[1]). Der eigentliche Sinn der Urteile Jesu über das alte Gesetz ist demnach folgender: Das Wesen des Gesetzes, seine sittlichen und religiösen Grundforderungen, bleiben für alle Zeit bestehen[2]). Jesus will diese Grundlage nicht zerstören; er will vielmehr das Gesetz „erfüllen", d. h. vollenden, und zwar in einer doppelten Weise: einerseits durch Vertiefung seines sittlichen Gehaltes und durch größere Angleichung der sittlichen Forderungen an die göttliche Wahrheit[3]), anderseits durch Reinigung des Gesetzes von allen unvollkommenen und unzeitgemäßen Elementen. Er unterscheidet genauerhin zwischen dem Gleichbleibenden im Gesetze, von dem „kein Strichlein oder Pünktlein vergehen wird[4])", und den in ihrer jeweiligen Ausprägung wandelbaren Gesetzesformen. Von diesem Teil des Gesetzes gilt im gegenwärtigen Augenblicke: „Niemand setzt ein Stück neuen Tuches auf ein altes Kleid[5])." Es wird aber noch die Zeit kommen, da dies alles geregelt werden wird, dann nämlich, „wenn der Bräutigam von

---

[1]) Vgl. Matth. 12, 6; 12, 8 u. P'llen.

[2]) M. J. Lagrange, „L'Évangile de Jésus Christ". Paris 1928. S. 149 f. — P. Schanz, „Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus". Freiburg i. Br. 1879. S. 175 ff.

[3]) Vgl. Matth. 5, 48. — Luk. 6, 36.

[4]) Matth. 5, 18.

[5]) Ebd. 9, 16 u. P'llen.

ihnen genommen wird[1])". Vom ewigen göttlichen Gesetz ist weiterhin zu unterscheiden die rein menschliche Anwendung und Auslegung des Gesetzes, d. s. die „Lehren und Satzungen von Menschen[2])". Dafür gilt: „Jede Pflanzung, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, wird ausgerottet werden[3])" (d. h. die falschen Autoritäten wie die falschen Lehren). Zusammengefaßt finden wir diese Prinzipien bei Lukas Kap. 16, V. 15—17: Dort wendet sich Jesus an die Pharisäer und Schriftgelehrten, nachdem diese ihn ob seiner neuen sittlichen Anschauungen verhöhnt hatten, mit den Worten: „.... Ihr mögt euch vor den Menschen als Gerechte ausgeben: Gott kennt eure Herzen. Denn was bei den Menschen als erhaben gilt, ist vor Gott ein Greuel[4])." Damit hat er sein Urteil gesprochen über die pharisäische Gesetzesauslegung. Er fährt fort: „Gesetz und Propheten reichen bis auf Johannes, von da an wird die frohe Botschaft vom Gottesreich verkündet und alles sucht mit Gewalt in dasselbe einzutreten[5])." Also der Alte Bund ist mit allen seinen akzidentellen Gesetzesvorschriften abgetan. Nicht so das Wesentliche vom Gesetz: „Leichter aber vergehen Himmel und Erde, als daß vom Gesetz auch nur ein Häkchen wegfalle[6])." Mit anderen Worten: die Grundlage des alttestamentlichen Gesetzes bleibt bestehen, und zwar bleibt nicht bloß „das vorhandene geistige und sittliche Kapital[7])", sondern auch das Gesetz als solches, d. h. das Gesetzesprinzip, soweit es in den göttlichen Normen des Alten Bundes verwirklicht ist.

2. Jesu Botschaft vom Neuen Bund.

a) Die zeitgenössische Erwartung.

Daß die Messiaserwartung auch in der Zeit, in der die Propheten nicht mehr redeten, im jüdischen Volke noch lebendig war, dafür besitzen wir Zeugnisse in den außerkanonischen

---

[1]) Matth. 9, 15 u. P'llen.
[2]) Ebd. 15, 9. P'lle.
[3]) Ebd. 15, 13.
[4]) V. 15.
[5]) V. 16.
[6]) V. 17.
[7]) A. v. Harnack, „Geschichte eines programmatischen Wortes Jesu (Matth. 5, 17) in der ältesten Kirche". Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Bd. 9. 1912. Sonderabdr. S. 184—207. S. 207.

Schriften des Spätjudentums. Was die spätjüdischen Apokalypsen über den Messias und sein Reich zu sagen wissen, ist im wesentlichen nichts anderes als eine Entlehnung aus den Schriften der Propheten[1]), soweit es sich nicht um christlich beeinflußte spätere Schriften handelt, wobei freilich der Schwerpunkt sich etwas verschoben hat: Während bei den prophetischen Reden der Nachdruck auf der sittlich-religiösen Erneuerung im Messiasreich liegt, betonen die spätjüdischen Apokalyptiker mehr das Wunderbare, Transzendente des neuen Zustandes, schildern das Neue Israel als ein vom Himmel kommendes Reich, die Zeitenwende als das Weltgericht, ohne freilich die realistische Grundlage der messianischen Erwartung, die Herrschaft Israels oder der Gerechten, ganz aus dem Auge zu verlieren[2]). So konnte die spätjüdische apokalyptische Literatur die Messiashoffnung zwar in ihrer sittlichen Idee entkräften, nicht aber das prophetische Bild vom Messiasreich ganz verwischen, da sie keine wesentlich neuen Züge hinzufügte.

Wir haben bereits erwähnt, wie stark Jesus mit seiner Predigt im Alten Testament wurzelt und wie eng er sich speziell an die Propheten anschließt. Ausdrücklich stützt er sich in seiner Predigt immer nur auf die sanktionierten Autoritäten des Alten Bundes[3]). Schon aus diesem Grunde ist es undenkbar, daß Jesus die jüdischen Apokryphen seiner Zeit positiv benützt hat und daß er in seinen Anschauungen vom Himmelreiche durch sie beeinflußt ist[4]). Viel eher dürfen wir annehmen, daß er mit seiner Reich-Gottespredigt die Einseitigkeiten der spätjüdischen Auffassungen korrigieren will.

Wie die Bedeutung der spätjüdischen Literatur vor Christus, so wird auch der Einfluß Johannes des Täufers auf die Gestaltung der Idee des Neuen Bundes vielfach überschätzt. So groß auch die Aufgabe des Täufers als des Vorläufers und Herolds des Messias war, den Sinn des Neuen Bundes hat er weder seinen Hörern und noch viel weniger Jesu selbst auf-

---

[1]) M. J. Lagrange, „Le Messianisme chez les Juifs (150 v. J. C. à 200 ap. J. C.). Paris 1909. S. 137 ff.

[2]) W. Bousset, „Das Reich Gottes in der Predigt Jesu". Theol. Rundschau. 5. Jahrgang. Tübingen und Leipzig 1902. S. 397—407; 437—449. S. 403. Vgl. z. B. Buch des Elias, Kap. 6; 7. (P. Rießler, „Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel". Augsburg 1928. S. 237 f.) Henochbuch, Kap. 38; 39 (Rießler S. 376 ff.), Kap. 45—48 (Rießler S. 381 ff.)

[3]) Vgl. Matth. 11, 13. Luk. 24, 44. Joh. 5, 45 ff.

[4]) Fr. Barth a. a. O. S. 73.

schließen wollen. Vielmehr erschöpft sich sein Leben und sein Beruf im Zeugendienst für Christus[1]). Wenn Jesus sich zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit von Johannes taufen läßt, so bedeutet das höchstens eine Bestätigung des messianischen Charakters der johanneischen Bußtaufe[2]), nicht aber eine Übernahme der Lehrauffassung des Täufers. Nicht als ob die Predigt des Johannes irrig gewesen wäre, aber sie war einseitig nur auf das eine Ziel hingerichtet, die messianische Zeit anzukündigen. Neu ist beim Täufer nur der eine Gedanke: „Das Himmelreich ist nahe[3])", „nach mir" wird der Messias kommen[4]). Alles andere ist Gedankengut der Propheten, deren Weissagungen er bewußt ins Gedächtnis seiner Hörer zurückruft. Indem er der verstiegenen, irdisch-eudämonistischen Heilserwartung seiner Zeit eine schlichte, durch den Gerichtsgedanken verschärfte Sittlichkeit gegenüberstellt, bereitet er freilich zugleich den Neubau des Reichsideals Christi vor. Jesus selbst nimmt in seiner Himmelreichspredigt nie auf die Täuferworte über das nahende Gericht Bezug (falls man nicht den gleichlautenden Bericht über seine erste Predigt mit dem Inhalt: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe[5])" als eine wenigstens formale Wiederaufnahme des Johannesrufes ansprechen will). Jedenfalls aber ist es ungerechtfertigt, in der Täuferpredigt den wesentlich gleichen Inhalt wie in der Botschaft Jesu zu suchen oder die Botschaft Jesu von vornherein auf den mutmaßlichen Sinn der Täuferworte einzuengen[6]). Denn nicht Johannes, sondern Jesus hat den Neuen Bund verkündet und zugleich gegründet.

b) Die Grundlegung des Neuen Bundes.

Nach dem Berichte des Matthäus beginnt Jesus seine Predigttätigkeit mit dem Worte vom nahen Himmelreich[7]). Ob Jesus damit ganz denselben Sinn verband wie der Täufer, läßt sich nicht sicher feststellen. Jedenfalls hat dieser Ruf im Munde Jesu nicht die Bedeutung einer Ankündigung des zukünftigen Endgerichtes, sondern bedeutet: das Reich Gottes steht in seiner

---

[1]) Th. Innitzer, „Johannes der Täufer". Wien 1908. S. 280.
[2]) Ebd. S. 219 f.
[3]) Matth. 3, 2.
[4]) Mark. 1, 7; Joh. 1, 15.
[5]) Matth. 4, 17; vgl. Mark. 1, 15.
[6]) So G. Schnedermann, „Die Vorstellung vom Reiche Gottes". 2 Bde. Leipzig 1895/96. II S. 69.
[7]) Matth. 4, 17 u. P'lle.

irdischen Fülle unmittelbar bevor, ja, es ist schon da. Wenigstens berichtet Lukas, wie Jesus, und zwar zu Beginn seiner öffentlichen Lehrtätigkeit, in der Synagoge zu Nazareth eine Weissagung des Propheten Isaias über das Glück der messianischen Zeit mit den Worten zu besprechen beginnt: „Heute ist diese Schriftstelle vor euren Ohren in Erfüllung gegangen[1])." An einer anderen Stelle hält Jesus den ungläubigen Pharisäern das Wort entgegen: „Wenn ich aber die bösen Geister durch den Finger Gottes austreibe, so ist wahrhaftig das Reich Gottes schon zu euch gekommen[2])." Diesen Gedanken, daß seine Wundertaten den Anbruch der messianischen Zeit beweisen sollen, spricht er ebenso deutlich in seiner Botschaft an den gefangenen Täufer aus: Mit dem Hinweis auf ein Isaiaswort (das an jenes in Nazareth anklingt), beantwortet er die Frage des Johannes: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten[3])?" Auf wen warten die Israeliten? Auf den Messias. Der Messias ist aber nach den Weissagungen der Propheten nicht bloß der Verkünder, sondern zugleich der Bringer des messianischen Glückes. Wenn also Jesus sich als den von den Juden erwarteten, von den Propheten geweissagten Erlöser der Menschen bekennt, dann bezeugt er damit wiederum die Tatsache, daß das Reich Gottes des Neuen Bundes bereits in der Gegenwart existiert. Darum kann er sagen: „Selig ist, wer sich an mir nicht ärgert[4])!" Im Anschluß an Jesus besteht der Anschluß an das messianische Reich. Es bedeutet dies in erster Linie ein Aufnehmen göttlicher Gnade und göttlichen Friedens entsprechend seiner Einladung: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken[5])!" Das also ist das erste, was wir von der Botschaft Jesu über den Neuen Bund erkennen! Jesus beschränkt sich nicht darauf, das Neue Reich nur zu verkündigen[6]), er tritt vielmehr von Anfang an als Bringer des Reiches Gottes, und zwar zunächst im Sinne einer Gabe, auf[7]).

Das zweite Merkmal in der Grundlegung des Neuen Bundes durch Jesus ist der Verzicht auf einen schon in der

---

[1]) Luk. 4, 21 (4, 18 ff.).
[2]) Matth. 12, 27 u. P'lle.
[3]) Ebd. 11, 3 (ff.) u. P'lle.
[4]) Ebd. 11, 6 u. P'lle.
[5]) Ebd. 11, 28.
[6]) So Schnedermann a. a. O. II S. 52 ff.
[7]) Bartmann, „Das Reich Gottes". S. 19 ff.

Gegenwart fertigen Ausbau einer Organisation. Jesus tritt nicht als formeller Gesetzgeber des Neuen Bundes auf, etwa so, wie seinerzeit Moses den Alten Bund von Anfang an durch positive Gesetze in gewissem Sinne schon vollendet hatte. Jesus hat weder die Gesetze des Alten Bundes ausdrücklich aufgehoben, noch eine neue Verfassung formell verkündet. Und doch hat er deutlich genug den Neuen Bund als solchen konkret statisch begründet. Er selbst will die Seele und das verbindende Element des Neuen Bundes sein. Indem er, wie wir oben gesehen haben, den Anschluß an seine Person fordert und an diese Verbindung alle wesentlichen Güter des Neuen Bundes knüpft, sprengt er indirekt die Enge der alten Bundesverfassung. Einst hatte Gott durch die Vermittlung des Moses den Alten Bund geschlossen, jetzt schließt der lebendige Gottessohn unmittelbar mit jedem, der ihm persönlichen Glauben und Hingabe entgegenbringt, den Neuen Bund[1]). Der Alte Bund war durch das Blut geopferter Tiere bekräftigt worden[2]), der Neue Bund wird durch das Blut des Gottmenschen besiegelt[3]) und zu einem Bund der vollkommenen Erlösung erhoben[4]). Im Alten Bund war das Gesetz das erste; das Gesetz sollte „Zuchtmeister" sein zu Christus hin[5]), d. h. es sollte zu einer innerlichen Religiosität erziehen. Jetzt steht die Seele der Religion: Geist, Wahrheit und Gnade im Vordergrunde[6]), freilich nicht ohne Bindung: Christus ist der Inbegriff der Lebendigkeit, wie der Festigkeit des Neuen Bundes.

c) Die Zukunft des Neuen Bundes nach der Predigt Jesu.

Der undurchsichtigste Punkt in der Weissagung der Propheten über das Messias-Reich war ihre Andeutung des letzten Gerichtes gewesen, das wie ein drohender Schatten über das lichte Bild des messianischen Glückes hereinragte. Nur soviel war zu erkennen, daß das Endgericht irgendwie mit der messianischen Vollendung zusammenhange. Nun, da der Messias erschienen war, sollte da nicht auch die Zeit gekommen sein, um von dieser quälenden Ungewißheit über das Weltende befreit zu werden?

---

[1]) Vgl. Hebr. 3, 1 ff.
[2]) Vgl. Ex. 24, 8 (24, 1 ff.).
[3]) Matth. 26, 28 u. P'lle.
[4]) Vgl. Hebr. Kap. 10.
[5]) Gal. 3, 24.
[6]) Bartmann, „Das Reich Gottes". S. 42.

Darum kommt die Frage nach der Zeit und den Zeichen des Weltunterganges ebenso dringend aus dem Munde der messiasgläubigen Apostel[1]) wie der neugierigen Pharisäer[2]). Daß auf diese Frage keine bestimmte Antwort folgte, war wohl eine der größten Enttäuschungen für die noch menschlich denkenden Apostel, die noch kurz vor Jesu Himmelfahrt ein zweites Mal, wenn auch zaghaft, an ihn jene Frage stellten[3]). Die Antwort, die ihnen dort zuteil ward, ist noch bestimmter ablehnend; sie bekräftigt den Eindruck der ersten Erörterung: „Es steht euch nicht zu, Zeit oder Stunde zu wissen, welche der Vater in seiner Macht festgesetzt hat[4])." Der Sinn der großen eschatologischen Rede Jesu ist, soweit es sich um Zeit und Zeichen handelt, in den kurzen Worten zusammengefaßt: „...Wachet! Denn ihr wisset nicht, zu welcher Stunde euer Herr kommen wird[5])", und (hinsichtlich der Vorzeichen des Weltendes): „Sehet zu, daß euch niemand verführe[6])", endlich: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichem Gepränge[7])." Die übrigen Ausführungen über den Untergang Jerusalems und das Weltgericht entsprechen ihrer Form nach ganz den prophetischen Reden vom Gericht über die Völker und vom Weltende[8]). Und doch bedeuten die eschatologischen Ausführungen Jesu einen Fortschritt gegenüber der vorchristlichen Situation. Indem Jesus klar und bestimmt die (menschliche) Unmöglichkeit, den Zeitpunkt des Weltendes genau zu erfahren, ausspricht, indem er sodann zugleich mit größtem Nachdruck die Sicherheit des Eintretens eines Endgerichtes, wie auch die Grundlage des Gerichtes (nämlich das Prinzip strengster Gerechtigkeit[9]) bekannt gibt, und überhaupt auffallend oft von den letzten Dingen redet, nimmt er den eschatologischen Gedankengängen das Lähmende und Verwirrende, ohne ihre sittlich aufrüttelnde Kraft preiszugeben[10]).

---

[1]) Matth. 24, 3 u. P'llen.
[2]) Luk. 17, 20.
[3]) A. G. 1, 6.
[4]) Ebd. 1, 7.
[5]) Matth. 24, 42 u. P'llen.
[6]) Ebd. 24, 4 u. P'llen.
[7]) Luk. 17, 20.
[8]) P. Dausch, „Kirche und Papsttum, eine Stiftung Jesu".[1-2] Bibl. Zeitfragen. 4. Folge, Heft 2. Münster i. W. 1911. S. 10. — P. Szczigiel, „Die Parusierede Mt. 24 gemäß ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt". Theologie und Glaube. 3. Jahrgang. Paderborn 1911. S. 265—273.
[9]) Z. B. Matth. 13, 24 ff.; 19, 27 ff.; 22, 1 ff.; 25, 1 ff. (u. P'llen).
[10]) Dausch, Kirche. S. 12. — Bartmann, „Das Reich Gottes". S. 44 ff.

Dieser prinzipielle eschatologische Charakterzug des Neuen Bundes bedeutet aber keineswegs eine unbeschränkte, konkret eschatologische Situation. Wie vom Gesichtspunkte der Gottessohnschaft Jesu aus jeder Irrtum auf seiner Seite über das Kommen des Gerichtes unmöglich ist, so schließt die Tatsache, daß Jesus ausdrücklich den Zeitpunkt des Endgerichtes als undiskutabel bezeichnet, die Möglichkeit aus, daß er bewußt und bestimmt sein Reich nur interimistisch aufgerichtet habe. Denn dadurch hätte er ja indirekt doch wieder die Meinung von seiner baldigen Wiederkunft zum Ausdruck gebracht. Aber auch die Evangelien selbst lassen sich nur durch willkürliche und gekünstelte Umdeutung einzelner Stellen[1]) konkret eschatologisch erklären. In Wirklichkeit enthält die evangelische Botschaft eine ganze Reihe von positiven Merkmalen, die auf ein prinzipielles Bestehenbleiben des Bundes in der Welt hinweisen. Abgesehen von den allerdings nicht immer vollkommen klaren Gleichnissen, die vom Wachstum des Reiches Gottes in der Welt reden[2]), kommen hier vor allem die Äußerungen Jesu in Frage, mit denen er die Seinigen tröstet im Hinblick auf ihre zukünftigen Kämpfe in und mit der Welt. Wenn Jesus seinen Anhängern kindliches Gottvertrauen im Gedanken an den fürsorgenden Vater im Himmel anrät[3]), wenn er ihnen verspricht, er werde bei ihnen bleiben „alle Tage bis ans Ende der Welt[4])", wenn er seinen Jüngern, um sie nicht als „Waisen" zurückzulassen[5]), als Beistand den Hl. Geist verheißt, „der ewig . . . bleiben soll[6])", wenn er sie vor seinem Scheiden seinem Vater empfiehlt: da sie noch in der Welt sein werden, während er zum Himmel gehen wird, dann läßt sich unschwer der Eindruck gewinnen, daß Jesus die Seinigen für den Fall eines längeren Aufschubs seiner Wiederkunft nicht unvorbereitet lassen will.

Aber welches ist die konkrete Form, in der Jesus inmitten des (irdischen) Neuen Bundes bleiben wird? wo ist die Garantie, daß die Jünger Christi ihn, wenn sie ihn selbst nicht mehr

---

[1]) Vgl. z. B. Bousset, das Reich Gottes II S. 439 ff. P. Metzger: „Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament". Stuttgart 1910. S. 87 ff. — R. Bultmann, „Jesus". Berlin 1926. S. 28 ff.

[2]) H. Dieckmann, „De Ecclesia tractatus historico-dogmaticus". 2 Bde. Freiburg i. Br. 1925. I. S. 91 ff.

[3]) Z. B. Matth. 6, 25 ff. und P'lle; 7, 7 ff. und P'lle; 10, 28 ff. P'llen.

[4]) Matth. 28, 20.

[5]) Joh. 14, 16.

[6]) Ebd. 14, 18.

sehen, als „Weg, Wahrheit und Leben[1])“ erkennen, an ihm als dem „wahren Weinstock“ sich emporranken[2]), ihn als das lebendige und lebendig machende Brot[3]) genießen können? Mit anderen Worten: welches ist die konkrete Vorsorge Jesu für ein Fortbestehen des Neuen Bundes auf Erden?

3. Die Grundlagen des Neuen Gesetzes nach der Botschaft Jesu.

Das Himmelreich erscheint in der Botschaft Jesu nicht bloß als Gabe, sondern auch als Aufgabe der Glieder des Neuen Bundes[4]). Diese Aufgabe umfaßt im wesentlichen zwei Pflichtenkreise: den sittlichen und den religiösen. Es läßt sich also genauerhin die Aufgabe des Christen nach dem Evangelium kennzeichnen als ein Eingehen auf die sittlichen und religiösen Forderungen Jesu.

Seine sittlichen Forderungen hat Jesus zum größten Teil im Anschluß an das alttestamentliche Gesetz erörtert. Wir haben hiezu bereits festgestellt, in wieweit er dabei den Alten Bund und seine Gesetzlichkeit als solche gelten läßt. Vor allem verdient dabei Beachtung, mit welcher starken Betonung Jesus das Fortbestehen des „Gesetzes“ verkündigt[5]). Der Alte Bund selbst ist jetzt freilich verbraucht. Es kann darum auch dem Gesetze als einem Bestandteile des Alten Bundes keine weitere Geltung mehr zukommen. Darum bestätigt Jesus zunächst nur die obersten im natürlichen Sittengesetze verwurzelten sittlichen Normen. Damit anerkennt er aber zugleich ein ethisches Prinzip, eine ethische Gesetzlichkeit. Wenn er dann in der Folge der alttestamentlichen Gerechtigkeit und Gesetzesauslegung seine eigene Auffassung hinsichtlich der Beobachtung jener sittlichen Normen entgegenstellt, dann liegt darin keine prinzipielle Ablehnung einer bestimmt gearteten Ethik. Nicht daß es im Neuen Bund „den Begriff einer Sittlichkeit gar nicht gibt[6])“, will Jesus durch seine Angriffe auf die pharisäische Gesetzlichkeit zum Ausdruck bringen, sondern daß menschliche Gesetzesauslegung nicht imstande ist, den Weg ins Himmelreich

---

[1]) Joh. 14, 6.
[2]) Ebd. 15, 1 ff.
[3]) Ebd. 6, 26 ff.
[4]) Bartmann, das Reich Gottes; S. 19 ff.
[5]) Matth. 5, 18; Luk. 16, 17.
[6]) Bultmann, a. a. O. S. 81.

zu weisen[1]). Indem Jesus die Menschen zur sittlichen Vollkommenheit nach dem Urbilde der göttlichen Heiligkeit aufruft[2]), entreißt er die Sittlichkeit dem toten Gesetze des Buchstabens, nicht aber der objektiven Norm an sich. Jesus will selbst die objektive Norm des sittlichen Strebens sein, Führer und Helfer zugleich. Darum die Einladung an die Menschen: „Nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir.....[3])!", oder an anderer Stelle: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wandelt nicht im Finstern, sondern hat das Licht des Lebens[4])." Jesus ist also durch sein Wort und Beispiel das elementare Sittengesetz des Neuen Bundes.

Noch mehr als auf sittlichem Gebiet will Jesus in religiöser Hinsicht das „unum necessarium" für die Glieder des Neuen Bundes sein. Eben das Gebot der Vollkommenheit soll auch das Bewußtsein der sittlichen Ohnmacht des auf sich selbst gestellten Menschen wachrufen. Selbst die Apostel müssen angesichts der sittlichen Forderungen Jesu besorgt fragen: „Wer kann denn dann noch gerettet werden[5])", um von Jesus die Antwort zu erhalten: „Bei den Menschen ist das unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich[6])." Bedingung der Hilfe des Vaters aber ist die Mittlerschaft Jesu. „Niemand kommt zum Vater als durch mich[7])"; „.... ohne mich könnt ihr nichts tun[8])"; so lautet klar und bestimmt Jesu Botschaft. Jesus gibt aber auch konkrete Auskunft darüber, worin hauptsächlich jener religiöse Anschluß an ihn als den Erlöser bestehen soll; so wenn er dazu auffordert, sein Fleisch und Blut zu genießen, um das ewige Leben zu haben[9]), oder wenn er den Glauben an sein Wort und an seine Person als Bedingung zur Seligkeit proklamiert[10]). Jesus ist also im Neuen Bunde auch die Grundlage alles religiösen Lebens und Gedeihens.

Wie aber wird es sein, wenn Jesus nicht mehr sichtbar auf

---

[1]) Vgl. Matth. 5, 20; Luk. 16, 15.
[2]) Matth. 5, 48.
[3]) Ebd. 11, 28.
[4]) Joh. 8, 12.
[5]) Matth. 19, 25 und P'llen.
[6]) Ebd. 19, 26 und P'llen.
[7]) Joh. 14, 6.
[8]) Ebd. 15, 5.
[9]) Ebd. 6, 27 ff.
[10]) Z. B. Mark. 16, 16; Joh. 6, 40; 6, 47; 11, 25.

Erden lebt und wirkt? Wie kann er dann noch sittliche Norm und realer religiöser Wert sein? Auf diese Schicksalsfrage gibt uns das Evangelium mit genügender Deutlichkeit Antwort: Die Apostel, die Jesus schon bald nach seinem ersten öffentlichen Auftreten gesammelt hat, die er stets bei sich hatte als Zeugen seiner Lehre und seiner Taten, die er für die Missionsarbeit eigens schulte, die sollten alle Völker lehren, sie taufen und sie nach seinem Willen erziehen[1]). Was Jesus unter seiner Lehre versteht, das ersehen wir deutlich aus dem Evangelium (besonders aus dem des Johannes): Nicht bloß das Ankündigen des Himmelreiches und den Hinweis auf seinen Vermittler, sondern auch eine Summe von konkreten mit dem Verstand erkennbaren Wahrheiten[2]). Die Erkenntnis, die dem Glauben zugrunde liegt, soll geradezu ein „Sehen" des Gottessohnes sein[3]). So deutlich und klar muß die Lehre Christi aufgefaßt und verkündet werden. Was die Taufe betrifft, so ist sie in jenem Missionsbefehl deutlich genug bezeichnet. Und auch von anderern ähnlichen Anordnungen Jesu mit zeitlich unbegrenzter Geltung haben wir genaue Kunde, z. B. hinsichtlich der Feier des eucharistischen Mahles[4]), oder bezüglich der Sündenvergebung[5]). Aber wie sollen die Apostel alle diese Aufträge erfüllen können, wie sollen sie imstande sein, Christi Lehre und Heilsmacht als etwas Objektives den Menschen zu bringen, wie sollen sie vollends ihren eigenen Nachkommen das Evangelium unversehrt als ein Ganzes übergeben können, wenn sie nicht die Vollmacht haben, dem Erbe Christi eine feste Form zu geben, und diese sichtbar gefaßten Heilsgüter Christi autoritativ gegenüber den Christusgläubigen zu bestätigen, zu schützen, lebendig und unversehrt zu erhalten? Jesus hat ihnen diese Möglichkeit gegeben: Er verleiht den Aposteln, und zumal dem Petrus, die Gesetzgebungsgewalt, die Vollmacht, in seinem Namen im Neuen Bund zu binden und zu lösen[6]). Dieser Binde- und Lösegewalt[7]) wird

---

[1]) Matth. 28, 19, vgl. Mark. 16, 15.
[2]) Vgl. z. B. Joh. 8, 31 f.; 8, 43 ff.; Matth. 16, 9 ff.
[3]) Joh. 6, 40.
[4]) Luk. 22, 19; I. Kor. 11, 25.
[5]) Joh. 20, 22 f.
[6]) Matth. 16, 18 f.;18, 18; Joh. 21, 15 f.
[7]) Vgl. K. Adam, „Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen". Theol. Quartalschrift. 96. Jahrgang. Tübingen 1914. S. 49—64; 169—197.

von Jesus ausdrücklich eine höhere Wirkung, nämlich eine Geltung „im Himmel“ zugesprochen. Damit hat Jesus selbst das bedeutendste Merkmal des Kirchenrechts festgestellt: seinen Doppelcharakter als göttlich-menschliche Norm.

Zusammenfassung.

Wir haben gesehen: Jesus anerkennt den Alten Bund mit seiner gesetzlichen Grundlage und Ausgestaltung als eine Erscheinungsform des Reiches Gottes. Da die Zeit des Alten Bundes vollendet ist, hebt er diesen auf, indem er dem alttestamentlichen Gesetzesdienst seine eigene lebendige Persönlichkeit, seine Lehre als objektive Norm der Sittlichkeit und seine göttliche erlösende Macht und seine Gnade als realen Heilswert entgegenstellt. Damit ist die Gesetzlichkeit des Alten Bundes, in der das Gesetz primär und ausschließlich erzieherischen Wert besaß, überflüssig geworden. Und doch ist auch im Neuen Bund das Gesetz, wenn auch in anderer Bedeutung, noch berechtigt, ja in gewissem Maße notwendig. Weil Jesus seinen unmittelbar sinnlich wahrnehmbaren Einfluß auf den Neuen Bund zurückzieht, ohne daß dieser aufhört, in der Welt Erscheinung des Gottesreiches zu sein, muß Jesu Lehre und Gnadenkraft auf andere Weise objektiv weitergeleitet werden. Zu solcher Ausgestaltung des Neuen Bundes in spezifisch christlicher Rechtsform gibt Jesus, der selbst nicht Gesetzeslehrer und Organisator im unmittelbar konkreten Sinne ist, durch die Darbietung der Grundelemente die Möglichkeit, durch die Verleihung der Vollmachten den entscheidenden Anstoß.

3. Kapitel.

Die Gesetzesfrage nach dem Urteil der Apostel.

Die Stellungnahme der Apostel zum Problem des Gesetzes im Christentum ist aus einem zweifachen Grunde bedeutungsvoll. Einmal handelt es sich hierbei um das Urteil der bestqualifizierten Zeugen der Botschaft Jesu und der beauftragten und inspirierten Lehrer des Evangeliums, sodann sind die Apostel auch

die ersten eigentlichen Baumeister[1]) der Kirche: Sie haben die Wesenselemente ihrer Christusüberlieferung und ihres Christusglaubens zusammengefügt, um auf dieser Grundlage die erste christliche Gemeinde aufzubauen. Auch stehen sie lange genug an der Spitze des jungen Christentums, um nicht bloß das erste Heraufragen der christlichen Pflanzung an die Oberfläche der Welt, sondern auch die ersten Etappen des Wachstums der Kirche zu erleben und ihre Entwicklungsrichtung wahrnehmen zu können.

Wenn wir so dem Zeugnis der Apostel hohen Wert beilegen müssen, dann dürfen wir auf der anderen Seite doch nicht übersehen, wie lückenhaft und spärlich die Überlieferung ihrer Lehranschauungen ist. Die wenigen Dokumente, die wir von den Aposteln besitzen, sind meist keine theologischen Abhandlungen, sondern vorwiegend Gelegenheitsäußerungen, die nächstliegenden praktischen Zwecken dienen. Wir müssen darum im einzelnen in der Bewertung der apostolischen Zeugnisse sehr vorsichtig sein.

Die überlieferten Anschauungen der Apostel berühren sich vor allem in zwei Punkten: in ihrer christozentrischen Auffassung des Evangeliums und in ihrer eschatologischen Einstellung. Was den ersten Punkt betrifft, das Hervortreten der Person Jesu Christi in der Unterweisung der Apostel, so ist diese Tatsache psychologisch leicht verständlich: Christus ist ihr Meister und ihr Freund gewesen; er hat ihnen über die Grundfragen der Religion die Augen erst geöffnet; er hat sie gesandt und ihnen seine Vollmachten verliehen, seine Gegenwart verheißen. Darum nennen sie sich aus tiefster Überzeugung „Apostel Jesu Christi[2])", „Diener Jesu Christi[3])" oder betonen ihre Augenzeugschaft und ihre Gemeinschaft mit Jesus Christus[4]). Theologisch aber besagt dieser christozentrische Standpunkt: die Apostel sehen ihre Berufsaufgabe darin, daß sie Christus, seine Lehre und sein fortdauerndes Werk, in die Welt tragen. Für ihre Einstellung gegenüber dem Gesetzesproblem hat diese ihre

---

[1]) Freilich sind die Apostel „Baumeister" nur in sekundärer Hinsicht, d. h. indem sie die Pläne Jesu ausführen und die notwendige natürliche Ausgestaltung der Kirche leiten. In primärer Hinsicht sind sie die ersten „Bausteine" am Fundament der Kirche. Vgl. Eph. 2, 20; J. Ev. Belser, „Der Epheserbrief des Apostels Paulus...". Freiburg i. Br. 1908. S. 75 f.

[2]) Z. B. I. Petr. 1, 1; I. Kor. 1, 1.

[3]) Jak. 1, 1; Röm. 1, 1; Jud. 1, 1.

[4]) I. Joh. 1, 1 ff.

lebendige Christusbezogenheit vor allem die Folge, daß sie allem toten Buchstabendienst abhold sind. Das Gesetz Christi ist Geist und Leben, und nur insofern sich ein formelles Gesetz damit organisch verbinden läßt, hat es Berechtigung in der Gemeinde Christi.

Das zweite gemeinsame Moment in der Verkündigung der Apostel, der Parusiegedanke, der ihr ganzes Denken beherrscht und der ihren religiösen und ethischen Ideen einen besonderen Schwung verleiht[1]), entspringt unmittelbar ihrer Christushingabe und der Nähe und Intensität ihres Christuserlebnisses. Für die Ausbildung fester rechtlicher Formen hatte diese Anschauung sicherlich eine eher hemmende als fördernde Wirkung. Unter solchen Umständen dürfen wir bei den Aposteln von vornherein keine allzu deutliche Stellungnahme zur Gesetzesfrage des Neuen Bundes erwarten. Wenn wir trotzdem bei allen Aposteln Begriffe und Elemente vorfinden, die auf eine irgendwie ausgeprägte oder sich entwickelnde Gesetzlichkeit hinweisen, dann wird das der beste Beweis dafür sein, daß das Gesetz als solches auch vom Neuen Bunde, selbst in seiner vergeistigtsten Auffassung, nicht zu trennen ist.

Ein anderes Problem, das in der ersten Zeit des Christentums brennend ist, entsteht aus dem praktischen Zusammentreffen der christlichen Gedanken mit jüdischen Anschauungen und Gewohnheiten. An diesem Punkte nun, d. h. in der Behandlung des judenchristlichen Problems, trennen sich, wenigstens in formaler Hinsicht, die Auffassungen der Apostel, von denen wir hier reden: Wir können da drei Richtungen unterscheiden: eine judenfreundliche, eine judenfeindliche und eine das Judentum ignorierende Lehrmeinung. Und doch stehen auch in dieser Frage die Apostel auf gemeinsamer Grundlage: Sie alle sind aus dem Judentum herausgewachsen, alle kennen auch den Standpunkt ihres Meisters in der Bewertung des Alten Bundes und in der Abgrenzung des Neuen Bundes gegenüber dem Alten Gesetze. So kann es sich hiebei nicht um prinzipiell verschiedene Ansichten über christliche Wesenspunkte, sondern nur um äußere, relative Unterschiede in der Anschauung der Apostel handeln. Diese Unterschiede sind durch die verschiedene Situation, in der die betreffenden Apostel ihre Meinung äußern, bedingt. Indem wir die Apostel-Schriften nach

---

[1]) Dieckmann, a. a. O. II. S. 47 ff.

diesem zunächst rein äußerlichen Gesichtspunkte einteilen, behandeln wir im folgenden zunächst die Zeugnisse der judenfreundlichen Altapostel: Petrus, Jakobus d. J. und Judas Thaddäus, sodann die paulinischen Briefe und endlich die Schriften des Johannes.

1. Die judenfreundlichen Altapostel.

Der Apostel Petrus. Die Anschauung des Apostels Petrus verdient in unserer Frage insofern an erster Stelle Beachtung, als dieser nach unserer Überzeugung das von Christus eingesetzte und von der Urgemeinde anerkannte Haupt der Apostel und der erstverantwortliche Baumeister der Kirche ist. Als solcher tritt er dann auch gleich am ersten Tage der Kirche, an jenem Pfingstfeste, auf, um die Mission Christi zu eröffnen[1]). Der Inhalt dieser ersten Predigt des Apostels ist ein ausführlicher Schriftbeweis für die Messiaswürde Jesu mit Hilfe von Texten aus dem Alten Testament, sowie ein schlichter Bericht über die wichtigsten Tatsachenerlebnisse der Apostel zu Lebzeiten Jesu. Seine jüdischen Zuhörer bekunden ihre Überzeugtheit von dieser Beweisführung durch die Frage: „Was sollen wir tun....[2])?“ und erhalten vom Apostel die Antwort: „Tut Buße und ein jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden. Dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen. Denn euch gilt die Verheißung....[3]).“ In dieser Szene ist die Grundeinstellung des Apostels Petrus, wie sie auch in seinen späteren Missionsreden, von denen die Apostelgeschichte berichtet[4]), sowie in den beiden Briefen des Apostels heraustritt, klar zusammengefaßt: Auf der einen Seite seine starke Verwurzelung im Alten Bunde, auf der andern Seite seine sachliche Einstellung gegenüber dem objektiven Heilsgeschehen im Neuen Bunde und den Anordnungen Christi. Für die konkrete Stellungnahme des Apostels zur Frage der gesetzlichen Elemente im Neuen Bunde ergibt sich daraus eine ziemlich einfache und einheitliche Lösung: Entsprechend den prophetischen Weissagungen von der messianischen Gnadenzeit, wie seiner eigenen Pfingsterfahrung[5]), liegt bei Petrus der Grundton in seiner Vor-

---

[1]) A. G. 2, 14 ff.
[2]) Ebd. 2, 37.
[3]) Ebd. 2, 38 f.
[4]) Ebd. 3, 12 ff.; 4, 8 ff.; 10, 34 ff.
[5]) A. G. 2, 17 ff.

stellung vom Neuen Bunde auf dem Wehen des göttlichen Geistes[1]), sowie auf einer neuen geistlichen Würde der Glieder des Bundes[2]). Das persönliche Verhalten des Apostels (Tempelbesuch[3]), Abscheu vor gesetzlich unreinen Tieren[4]) deutet uns an, daß er zunächst nicht daran denkt, die jüdischen gesetzlichen Gewohnheiten aufzugeben. Die jüdischen Formen sind also, wenigstens nach seiner ursprünglichen Anschauung, bis auf weiteres auch die Lebensformen des Christentums. Daß trotzdem der Kern des von ihm verkündigten Glaubens absolut christlich ist, tritt aus seiner durch und durch christozentrischen Botschaft ebenso klar hervor. Aber welches ist für ihn die Brücke von der jüdischen Form zum Geist des Christentums? Das ist der Glaube, der Glaube, der nach dem Apostel in formaler Hinsicht vom alttestamentlichen Glauben sich nicht unterscheidet: er ist wesentlich „Erkenntnis[5])", Überzeugung von der Wahrheit[6]), „Gehorsam gegen die Wahrheit[7])", Hoffnung auf ein bestimmtes Erbe[8]) gemäß den von Gott geschenkten Verheißungen[9]), Leben „nach dem Willen Gottes[10])". Eindringlich betont der Apostel dabei die verbürgte Wahrheit der apostolischen Lehre: „Wir haben uns nicht an ausgeklügelte Fabeln gehalten, als wir euch die Kraft und Ankunft unseres Herrn Jesus kund taten, sondern wir sind Augenzeugen seiner Erhabenheit gewesen[11])." Hinsichtlich der Glaubensbegründung schärft er die Mahnung ein, daß keine Schriftweissagung eine willkürliche Deutung zulasse[12]). Auf der anderen Seite brandmarkt Petrus das Treiben der Irrlehrer, die „nach ihren eigenen Lüsten wandeln[13])" und durch „Reden ohne Inhalt" zum Abfall vom christ-

---

[1]) Vgl. z. B. A. G. 2, 17 ff.; 4, 30.
[2]) Vgl. I Petr. 2, 5; 2, 9. Vgl. W. Schanz, „Das Laien- und das hierarchische Priestertum nach dem ersten Briefe des Apostels Petrus". Freiburg i. Br. 1873. S. 10 f. — Über die Auffassung des Apostels zur Frage des christlichen Amtes wird in anderem Zusammenhang geredet werden.
[3]) A. G. 3, 1 ff.
[4]) Ebd. 10, 12 ff.
[5]) Vgl. z. B. II Petr. 1, 3; 1, 5 f.; 2, 20.
[6]) Ebd. 1, 12.
[7]) I Petr. 1, 22.
[8]) Ebd. 1, 4.
[9]) II Petr. 1, 4.
[10]) I Petr. 4, 2.
[11]) II Petr. 1, 16.
[12]) Ebd. 1, 20.
[13]) Ebd. 3, 3.

lichen Glauben verlocken[1]). Was will der Apostel mit jenen Ausdrücken anderes sagen, als daß der Glaube und der christliche Wandel Gehorsam gegen eine autoritativ überlieferte, intellektuell erkennbare Wahrheit bedeuten[2])? Das Dogma ist also nach dem Apostel die Grundlage des Christentums. Damit hat er das Rechtsprinzip deutlich bejaht und trotz der alttestamentlichen Form seiner Bundesvorstellung für das Recht selbst eine eigene objektive Grundlage herausgestellt.

Der Apostel Jakobus d. J. Der Apostel Jakobus tritt uns vor allem an zwei Stellen der Hl. Schrift entgegen: In der Apostelgeschichte aus Anlaß des Apostelkonzils[3]) und mit seinem eigenen Schreiben an „die zwölf Stämme in der Zerstreuung[4])". Beidesmal erscheint er als der vermittelnde Mann der Praxis, der Juden- und Heidenchristen in gleicher Weise gerecht werden will[5]). Trotzdem dürfen wir sein Urteil über die jüdischen Satzungen und über das Gesetz des Christentums nicht als bloße Kompromißformeln ansehen. Vielmehr verrät Jakobus trotz seiner wesentlich erbaulich-seelsorgerlichen Tendenz einen scharfen Blick für die theologischen Probleme und Wirklichkeiten. Mit Worten voll Pietät, ja Liebe für den Alten Bund spricht er auf dem Apostelkonzil doch mit aller Deutlichkeit und nicht ohne theologische Begründung dem Alten Gesetze die Kraft ab, als das Gesetz des Neuen Bundes zu gelten: Unter diesen Umständen, so meint er, hieße es die Heiden unnötig „belästigen", wollte man ihnen das ganze Gesetz aufzwingen. Für das Alte Gesetz selbst sei es Ehre genug, wenn es noch in den verschiedenen Städten von irgendwem gepredigt und gelesen werde[6]). Demgegenüber beschreibt er in seinem Sendschreiben an die Judenchristen das neue Gesetz als „das vollkommene Gesetz der Freiheit[7])" und bezeichnet es als ein Ganzes, von dem man kein Stück unbeachtet lassen dürfe, ohne gegen das Gesetz als solches sich zu verfehlen[8]). Er denkt dabei, wie er im gleichen Zusam-

---

[1]) II Petr. 2, 18.

[2]) J. Felten, „Die zwei Briefe des heiligen Petrus und der Judasbrief". Regensburg 1929. S. 44 f., 70.

[3]) A.G. 15, 13—21.

[4]) Jak. 1, 1.

[5]) Vgl. G. Kittel, „Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum". Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 30. Bd., Heft 2. Gießen 1931. S. 145—157. S. 157.

[6]) A.G. 15, 14 f.

[7]) Jak. 1, 25.

[8]) Ebd. 2, 10 f.

menhang andeutet, an das elementare Sittengesetz, wie überhaupt der ganze Brief vorwiegend eine Belehrung über christliche Ethik darstellt. Worin besteht nun nach Jakobus das Wesen der christlichen Sittlichkeit? Darin, daß die Christen „Vollbringer des Wortes, nicht bloß Hörer[1])" sind, Vollbringer nämlich des Wortes der christlichen Wahrheit[2]). In diese Wahrheit müssen die Christen wie in einen „Spiegel" hineinschauen, um dann aus dieser deutlichen Erkenntnis die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen[3]). Nach Jakobus besteht also das gute Werk nicht bloß „in dem, was die Liebe tut[4])", sondern in dem Beobachten der klar erkennbaren Glaubens- und Lebensnorm. Damit hat er für das sittliche Gebiet das herausgestellt, was Petrus vor allem für das religiöse Leben betont: die dogmatisch feste Grundlage des christlichen Lebens aus dem Glauben.

Der Apostel Judas Thaddäus. Der kleine Brief des Apostels bespricht in der Sprache des Alten Testaments Irrlehren ähnlich denen, die Petrus in seinem zweiten Briefe voraussetzt. Der Gesamteindruck ist nicht wesentlich verschieden von dem der Petrusbriefe und des Jakobusbriefes. Von einem grundsätzlichen Verzicht auf theologische Erkenntnisse[5]) ist nichts zu merken. Einen positiven Anhaltspunkt für eine bestimmte Auffassung gegenüber dem Problem christlicher Gesetzlichkeit bietet er uns nur an einer einzigen Stelle seines Briefes. Judas ermuntert hier die Christen, gegenüber den Irrlehren ihrer Verführer ihre ganze christliche Lebenskraft aufzubieten, indem er ihnen zuruft: „Erbaut euch auf der Heiligkeit eures Glaubens, betet im Heiligen Geiste. Bewahret euch in der Liebe Gottes und harret auf das Erbarmen unseres Herrn Jesus Christus zum ewigen Leben[6])!" Indem der Apostel hier den Glauben trennt von dem Beten im Hl. Geiste, sowie von der Liebe und Hoffnung zu Gott, stellt er den Glauben als einen besonderen menschlichen Akt dar, indem er dabei den Ausdruck „sich aufbauen" gebraucht, der eine objektive Grundlage voraussetzt, deutet er das Dogma an und indem er endlich diesen Glauben an erster Stelle nennt, gibt er dem Dogma den Platz, der ihm im rechtlich geordneten Bau der Kirche zukommt.

---

[1]) Jak. 1, 22 (ff.).
[2]) O. Bardenhewer, „Der Brief des hl. Jakobus". Freiburg i. Br. 1928. S. 55.
[3]) Jak. 1, 23 (ff.).
[4]) A. Schlatter, „Die Theologie der Apostel".[2] Stuttgart 1922. S. 92.
[5]) Ebd. S. 123 ff.
[6]) V. 20 f.

Zusammenfassend können wir über die Auffassungen der drei genannten Apostel hinsichtlich der christlichen Gesetzesfrage feststellen: Ihre Meinung ist einheitlich auf dem jüdischen Glaubensbegriffe aufgebaut. Die wesentlichste und vordringlichste Forderung des Neuen Bundes ist für sie die intellektualistische Erkenntnis der spezifisch christlichen Wahrheit. Eine konkrete Vorstellung von einem gesetzlichen Ausbau läßt sich aus ihren Äußerungen nicht herauslesen; dazu stehen sie noch viel zu stark im Banne der Institutionen des Alten Bundes. Aber ihr bewußtes Pochen auf das christliche Dogma bedeutet einen grundlegenden Schritt vorwärts in der Entwicklung zur ausgeprägten christlichen Form. So verrät ihre Auffassung die erste, vielleicht wichtigste Stufe in der Bejahung der Gesetzlichkeit des Neuen Bundes.

2. Der Apostel Paulus.

Neben den Propheten und Jesus Christus wird vor allem der Apostel als Zeuge für die angebliche Unvereinbarkeit von Christentum und Gesetz genannt. In der Tat finden wir bei keinem andern Apostel eine so ausführliche und, von außen gesehen, so gesetzesfeindliche Behandlung unseres Problems vor. Um bei der Kompliziertheit der Person und der Lehre des Apostels ein sicheres Urteil über diese Einzelfrage zu gewinnen, müssen wir uns zunächst eine Vorstellung von der religiösen Grundeinstellung des Apostels Paulus verschaffen.

Trotz allen Kämpfen gegen den Judaismus, der ihm während seiner Missionstätigkeit die größten Schwierigkeiten bereitet, ist Paulus doch die ganze Zeit seines Lebens hindurch zunächst vom Judentum auch positiv stark beeinflußt. Weinel sagt nicht mit Unrecht: „Noch aus dem Christen spricht der ganze, schmerzvolle, zitternde Stolz des Juden auf sein Volk....[1])." Das Judentum ist dem Apostel mehr gewesen als nur eine Welt von äußeren Eindrücken, die zufällig seine Jugend umschlossen hat; ihm verdankt er vielmehr im wesentlichen seine ganze geistige und religiöse Bildung. Er ist ja als Pharisäer aufgewachsen. Das Gesetz ist ihm „Gnadenquell und Lebensziel zugleich[2])" gewesen. Es mag speziell auf seine Natur günstig eingewirkt haben, indem es seine Leidenschaftlichkeit

---

[1]) H. Weinel, „Paulus. Der Mensch und sein Werk". Tübingen 1904. S. 30. Vgl. Phil. 3, 5; Röm. 11, 1; II Kor. 11, 22.

[2]) Ebd. S. 53.

bändigte und seine Tatkraft steigerte[1]). Wenn er später in so scharfen Worten gegen das Alte Gesetz zu Felde zieht, so kann uns gerade diese Heftigkeit auf den Gedanken bringen, daß er selber sein Leben lang vom Gesetze des Alten Bundes in tiefster Seele berührt bleibt.

Aus der Tatsache, daß Paulus als leidenschaftlicher Anhänger des Judentums aufgewachsen ist, läßt sich ohne weiteres der Schluß ziehen, daß er „kein eigentlicher Hellenist[2])" sein kann. Und doch läßt sich sowohl aus seinem Lebensgang, wie aus seiner Lehrweise vermuten, daß er die hellenistische Geisteskultur kennt und ihr als der zu seiner Zeit herrschenden Anschauung in seiner Wirksamkeit einen bestimmten Platz einräumen will[3]).

Daß Paulus in seinem formalen Hellenismus nicht zu weit geht und der Zeitphilosophie keine wesentlichen Stücke des Christentums zum Opfer bringt, dafür bürgt in erster Linie seine glühende Christusliebe. Seine zahlreichen Schriften sind nicht weniger als die spärlichere schriftstellerische Arbeit der anderen Apostel von der Person und Lehre Jesu Christi beherrscht. Nur hat sein Christusbild ganz andere Farben als das der Altapostel: es ist gegenwartsnäher und lebendiger, weil persönlicher. Es entstammt wesentlich dem Erlebnis seiner Bekehrung[4]). Mit dem Ausdrucke „Christusmystik" hat man die eigentümliche Form des Durchlebtseins seiner religiösen Anschauungen und Strebungen vom Christusgedanken auf eine Formel gebracht, ohne daß man freilich dadurch alle Rätsel des Innenlebens und der Spekulation des Apostels aufhellen konnte[5]). Von hier aus versucht man teilweise, unter Berufung auf die eschatologischen Anschauungen des Paulus, dessen gesamte Theologie als eschatologische Mystik[6]) zu deuten, um in der Folge die konkreten Lehrpunkte des Apostels als nicht eigentlich christ-

---

[1]) Ebd. S. 54.

[2]) H. J. Holtzmann, „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie". 2 Bde.[2] Tübingen 1911. II S. 3.

[3]) B. Bartmann, „Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte". Paderborn 1914. S. 100.

[4]) B. Bartmann, „Jesus Christus, unser Heiland und König". Paderborn 1926. S. 578 (ff.).

[5]) A. Wickenhauser, „Die Christusmystik des hl. Paulus". Bibl. Zeitfragen. 12. Folge, Heft 8—10. Münster i. W. 1928. S. 5 (ff.).

[6]) A. Schweitzer, „Die Mystik des Apostels Paulus". Tübingen 1930. S. 37 ff. — Vgl. R. Kabisch, „Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus". Göttingen 1893.

lich, sondern als original paulinisch zu bezeichnen. Demgegenüber läßt sich aus dem Inhalte der paulinischen Theologie im Vergleich mit der evangelischen Lehre und der Auffassung der Altapostel wie aus seinen eigenen ausdrücklichen Beteuerungen[1]) der Nachweis führen, daß nicht subjektive Erlebnisse und Spekulationen, sondern urchristliche Traditionen die Grundlage der paulinischen Lehre bilden[2]).

Endlich dürfen wir eine letzte Seite an der Persönlichkeit des Paulus, die gewissermaßen ein Gegengewicht gegen die Gefahren einer persönlich geprägten mystischen Frömmigkeit bildet, nicht übersehen: seinen klarblickenden, tatenfrohen Realismus und Unternehmungsgeist, der ihn zum Weltmissionar geeignet macht. A. Deißmann hat Recht, wenn er vor einem „papiernen Paulus unserer abendländischen Studierstuben[3])" warnt und dafür die Wirklichkeit der paulinischen Welt ins Bewußtsein ruft[4]). Allerdings besteht diese Welt, für die Paulus seine theologischen Gedankengänge entwickelt, nicht bloß aus heidnischen Elementen, sie ist vielmehr zum großen Teil schon christlich verwandelt: Denn nicht an heidnische Kulturkreise, sondern an christliche Gemeinden schreibt Paulus seine Briefe. Auch ist es kein Milieu des ruhigen Beharrens in der Gegenwart, in dem Paulus steht, sondern, vom christlichen Standpunkte aus gesehen, eine Periode stürmischen Vorwärtsschreitens einer Bewegung, die prinzipiell nur eine Zukunft kennt. Zweifellos haben diese äußeren Verhältnisse, die, obgleich zum Teil von Paulus selbst geschaffen, doch rasch wieder über ihn hinauszuwachsen drohten, das Streben und Gestalten des Apostels mehr bestimmt, als theoretisches Suchen nach theologischen Begriffen und Formeln, wozu ihm meist schon die Zeit und Ruhe gemangelt haben mag[5]).

Das also sind die Hauptmomente, die die Persönlichkeit des Apostels Paulus gestalten und bewegen: Sein Ringen um die Loslösung vom Judentum, sein liebendes Aufgeben in Christus und seine wachsame und weitschauende Sorge um das aufstrebende Christentum. Aus diesen drei Triebkräften des Apostels

---

[1]) Vgl. z. B. I Kor. 11, 23; Gal. 2, 2 ff.

[2]) Bartmann, Paulus, S. 75 (74 ff.). — Vgl. P. Feine, „Der Apostel Paulus". Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe, 12. Band. Gütersloh 1927. S. 398 ff.

[3]) A. Deißmann, „Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze". Tübingen 1925. S. 2.

[4]) Ebd. S. 2 ff.

[5]) Vgl. z. B. II Kor. 11, 28.

müssen wir im folgenden auch seine Stellung zur Gesetzesfrage zu verstehen suchen, um den klaren Sinn seines Wollens herausstellen zu können.

Das Gesetzesproblem im engeren Sinn, d. h. die Frage, in welcher inneren Beziehung das „Gesetz" und das Christentum zueinander stehen, löst sich für Paulus in drei Punkten: 1. Das Gesetz ist an sich gut und war für den Alten Bund wertvoll. 2. Für den Neuen Bund ist das Gesetz unnütz, ja verwerflich. 3. Der Neue Bund steht unter wesentlich anderen Einflüssen, unter einem „neuen Gesetz".

Den ersten Gedanken betont Paulus vor allem im Zusammenhang mit der Darlegung der göttlichen Heilsökonomie im Brief an die Römer. Indem er die Lage der unerlösten Menschheit vor Christi Ankunft betrachtet, kann er nicht umhin, den Vorteil des Judentums gegenüber den Heiden einzuräumen. Denn die Juden haben das Gesetz. Durch das Gesetz erfährt der Israelit den Willen Gottes und weiß das „Rechte" zu wählen[1]). „Die Befolger des Gesetzes werden gerechtfertigt werden" (im Alten Bund)[2]), das Gesetz ist an sich „heilig ... gerecht und gut[3])". Es ist wesentlich „geistig" und steht somit im Gegensatz zur fleischlichen Natur des Menschen[4]). Vom Neuen Bund aus gesehen ist das Gesetz ein „Zuchtmeister auf Christus hin geworden[5])". So übersieht also der Apostel die Vorzüge des alttestamentlichen Gesetzes auch in der heftigsten Polemik gegen dasselbe nicht. Daraus ersehen wir, daß sein Urteil über die Gesetzesfrage nicht von subjektiven, sondern von objektiven Gründen bestimmt ist.

Im Rahmen der gesamten paulinischen Darlegung über das Gesetz nehmen freilich die positiven Urteile über dasselbe einen bescheidenen Platz ein neben den breiten Ausführungen über dessen Geringwertigkeit. Von verschiedenen Seiten aus betrachtet der Apostel die Schwächen des alttestamentlichen Gesetzes: Schon von seiner Entstehung an haftet ein Makel an ihm: „Es wurde um der Übertretung willen gegeben, bis der Same käme, dem die Verheißung geworden ist. Durch Engel angeordnet, ist es durch eines Mittlers Hand gegangen[6])." Seine Vorschriften sind „schwache und armselige Anfangsgründe[7])", sind nur „Schatten des Zukünftigen[8])". Ja, der Apostel bezeichnet das

---

[1]) Röm. 2, 18.
[2]) Ebd. 2, 13.
[3]) Ebd. 7, 12.
[4]) Ebd. 7, 14 ff.
[5]) Gal. 3, 24.
[6]) Ebd. 3, 19.
[7]) Ebd. 4, 9.
[8]) Kol. 2, 17.

Gesetz in gewissem Sinne sogar als unheilbringend. Es hängt ein „Fluch“ an ihm[1]); der Dienst an ihm ist ein „Dienst des Todes[2])“ und der „Verdammnis[3])“. Mag das Gesetz auch theoretisch wertvoll sein, praktisch schadet es dem Menschen, weil es die „Erkenntnis der Sünde[4])“ bewirkt und dadurch die Verantwortung steigert[5]), weil es ferner die böse Lust wirkt[6]), ohne daß schon der Besitz des Gesetzes einen positiven Vorteil bringen würde[7]), d. h. ohne daß das Gesetz die Kraft verleiht, die Sünde zu meiden[8]). Unter diesen Umständen gibt es für den Apostel keine freudigere Botschaft als die, daß die Glieder des Neuen Bundes „dem Gesetze abgestorben[9])“, „vom Gesetze der Sünde und des Todes befreit[10])“, dem „Joch der Knechtschaft[11])“ entronnen sind. Paulus verkündet also die Tatsache, daß mit der Errichtung des Neuen Bundes das Alte Gesetz abgeschafft ist, und zwar versteht er darunter, wie sich aus seinen Äußerungen ergibt, das Gesetz als Ganzes, also mit seinen rituellen wie mit seinen ethischen Bestandteilen[12]). Daß Paulus das jüdische Gesetz deutlich aus dem Christentum ausschließt, bedeutet für die praktische Erkenntnis des Gesetzesproblems im Christentum nach seiner negativen Seite hin einen großen Fortschritt[13]), wenn auch prinzipiell damit über Jesus hinaus nichts Neues gesagt ist[14]).

Das eigentliche Problem hinsichtlich der Einstellung des Apostels Paulus zur Gesetzesfrage beginnt indes erst im dritten Punkt: Was tritt im Neuen Bund an die Stelle des Gesetzes? Wir erwarten nach dem vorhergehenden, der Apostel werde die vollkommene Freiheit von jeder rechtlichen Bindung verkünden. Und in der Tat finden wir auch Hinweise auf die „Freiheit“, zu der die Christen berufen seien[15]), und auf die Aufhebung des Gesetzes „mit seinen Vorschriften und Bestimmungen“ durch Christus[16]). Näherhin spricht Paulus von einer „Gerechtigkeit...

---

[1]) Gal. 3, 13.
[2]) II Kor. 3, 7.
[3]) Ebd. 3, 9.
[4]) Röm. 3, 20.
[5]) Ebd. 2, 17 ff.
[6]) Ebd. 7, 5 ff.
[7]) Ebd. 2, 25 ff.
[8]) Ebd. 7, 14 ff.
[9]) Ebd. 7, 4.
[10]) Ebd. 8, 2.
[11]) Gal. 5, 1.
[12]) K. Benz, „Die Ethik des Apostels Paulus“. Bibl. Studien. 17. Bd., 3. u. 4. Heft. Freiburg i. Br. 1912. S. 55 f.
[13]) P. Dausch, „Jesus und Paulus“.[1-2] Bibl. Zeitfragen. 3. Folge, 1. Heft. Münster i. W. 1910. S. 43.
[14]) Benz, die Stellung S. 72.
[15]) Gal. 5, 1 ff.
[16]) Eph. 2, 15.

ohne Gesetz... durch den Glauben an Jesus Christus[1])", von einem „Stand der Gnade[2])", von einem Wandeln „im neuen Geist und nicht im alten Buchstaben[3])". Auf der anderen Seite aber hören wir auch von einem „Gesetz des Glaubens[4])", von einem „Bestätigen" des Gesetzes durch den Glauben[5]), von einem „Gesetz des Geistes[6])". Die Christen werden genannt: „Knechte... des Gehorsams zur Gerechtigkeit[7])." Welches ist nun tatsächlich nach dem Apostel die konkrete Lage der Christen gegenüber der Gesetzlichkeit? Will Paulus Gesetzesfreiheit oder absolute gesetzliche Bindung verkünden? Beides ist unwahrscheinlich und widerspricht der sonstigen Auffassung des Apostels. In Wirklichkeit will er mit jenen Ausdrücken überhaupt nicht die Frage entscheiden, ob im Neuen Bunde noch irgendein Gesetz besteht, bzw. er hat diese Frage schon soweit entschieden, als es ihn (an dieser Stelle) interessiert: daß nämlich das eigentliche „Gesetz", nämlich das Gesetz des Alten Bundes, an das er allein denkt, wenn er vom Gesetze redet[8]), aufgehoben sei. Was er positiv für den Neuen Bund entscheiden will, ist die Frage: welche Macht vermittelt die Rechtfertigung? Und seine Antwort lautet: Der Glaube und die Gnade und der Hl. Geist bewirken die Rechtfertigung, nicht aber tun das die „Werke des Gesetzes", d. h. das Beobachten des Alten Gesetzes. Die andere Frage, ob die Gerechtigkeit des Neuen Bundes vollkommen ungebundenes Handeln im Geiste ist, oder ob gewisse objektive sittliche Bindungen das Tun des Christen regeln, läßt sich aus seiner Anschauung über das Wirken der Gnade heraus beantworten, und zwar in letzterem Sinne: Paulus kennt deutlich ein im gläubigen Bewußtsein vorgestelltes, erkennbares Sittengesetz, das „Gesetz Christi[9])", oder „Gesetz Gottes[10])". Das Wandeln im Geiste bedeutet für ihn nicht Willkür des Handelns[11]), auch nicht blindes Sichtreibenlassen vom Geist, sondern „ein Streben

---

[1]) Röm. 3, 21 f.
[2]) Ebd. 5, 2; 6, 15.
[3]) Ebd. 7, 6.
[4]) Ebd. 3, 28.
[5]) Ebd. 3, 11.
[6]) Ebd. 8, 2.
[7]) Ebd. 6, 16.
[8]) F. Prat, „La Théologie de Saint Paul". Paris I[8]. 1920 II[7]. 1923 II. S. 122.
[9]) Gal. 6, 2.
[10]) Röm. 7, 23; 8, 7.
[11]) Vgl. z. B. Gal. 5, 13 ff.

nach dem, was des Geistes ist[1]) und ein Kämpfen gegen die Lüste des Fleisches in einem ganz konkreten Sinne[2]), allerdings mit Hilfe der Gnade Gottes[3]) und im Geiste der Liebe[4]). Endlich ist auch der Glaube nach der Auffassung des Apostels nicht unreflektiertes Vertrauen des Gemütes, sondern klares, vernünftiges, wenn auch irdisch-beschränktes Erkennen[5]). Die Abhandlung des Apostels über die Gesetzesfrage ist also keine prinzipielle Verwerfung jeglichen christlichen Gesetzes, sondern bereitet in deutlicher Weise die Auffassung vom spezifisch christlichen Gesetze vor.

In der Herausstellung des christlichen Gesetzes (im engen Sinne) geht Paulus nicht über die Darlegungen der älteren Apostel hinaus. Dagegen hat er ein anderes grundlegendes Problem des Kirchenrechts in hervorragender Weise herausgestaltet, nämlich die Frage des kirchlichen Amtes. Paulus hat wie kein anderer Apostel die apostolische Autorität deutlichgemacht. Er beleuchtet das Amt des Apostels von zwei Seiten her, indem er es einerseits als Dienst Christi, anderseits als Vollmacht über die christliche Gemeinde darstellt.

Als „Diener Jesu Christi" stellt er sich den Gemeinden vor[6]). „Christus den Gekreuzigten" vor aller Welt zu predigen[7]), Christi „Reichtümer" zu verkünden[8]), dem Evangelium Christi zu dienen, ist sein Beruf[9]), als „weiser Baumeister" die Gläubigen auf dem Fundament der Person Jesu Christi aufgebaut zu haben, sein Stolz[10]). Er stellt sein Amt aber auch hinein in den kirchlichen Gesamtorganismus, wie er ihn zeichnet: als ganz durchdrungen von Christi Geist, Kraft und Aufgabe: Die Kirche ist Christi Leib, die Christen sind unterschiedslos Glieder an diesem Leibe. Aber nicht alle Glieder am Leibe Christi haben denselben Dienst: Gott ist es, der die Berufe verteilt hat. Er hat „ein jedes der Glie-

---

[1]) Röm. 8, 5.
[2]) Vgl. z. B. I Kor. 6, 9 f. Gal. 5, 16 ff.
[3]) Röm. 7, 24 f. vgl. M. J. Lagrange, „Saint Paul. Épître aux Galates"[3]. Paris 1926. S. 145 f.
[4]) Gal. 5, 13 ff.
[5]) Vgl. z. B. II Kor. 4, 4—6; Phil. 3, 8—10; I Kor. 13, 12. — Prat, La Théologie II. S. 283 ff.
[6]) Z. B. Röm. 1, 1; Phil. 1, 1 (I Kor. 3, 5; 4, 1).
[7]) I Kor. 1, 24.
[8]) Eph. 3, 8.
[9]) Ebd. 3, 7.
[10]) I Kor. 3, 9 ff.

der am Leibe angebracht, wie er wollte[1])". So hat er „die einzelnen in der Kirche bestimmt,... teils zu Aposteln, teils zu Propheten, teils zu Lehrern usw.[2])". In dieser Weise begründet Paulus die Notwendigkeit, die innere Erhabenheit und den objektiven Charakter des Apostelamtes wie überhaupt jeglichen kirchlichen Auftrages[3]).

Daß das Apostelamt, von der christlichen Gemeinde aus betrachtet, mehr ist als ein bloßer Dienst, das ist das zweite Moment, das Paulus deutlich macht. Zwar hat sich der Apostel „um des Evangeliums willen[4])" „zum Knechte aller" gemacht[5]). Auch hat Gott seine Apostel, vom Weltstandpunkte aus gesehen, „in die letzte Reihe gestellt[6])". Aber diese äußere Unansehnlichkeit des Apostels darf die Christen nicht über seine wirkliche Autorität hinwegtäuschen. Der Apostel hat „Rechte" gegenüber der Gemeinde[7]). Er ist der geistige „Vater" der Christen[8]), der „Verwalter der Geheimnisse Gottes[9])". Er ist „nicht von Menschen, noch durch Vermittlung eines Menschen zum Apostel bestellt, sondern durch die Macht Jesu Christi und Gottes des Vaters[10])". Daß der Apostel diese hohe Autorität, deren er sich bewußt ist, auch praktisch ausübt, dafür besitzen wir in seinen Briefen hinreichende Belege. Paulus steht vor uns nicht als bloßer Berater der christlichen Gemeinde, oder im Besitze einer bloß „moralischen Autorität[11])", sondern als Inhaber einer obersten kirchlichen Aufsichtsgewalt, als eine Oberinstanz in dogmatischen und disziplinären Fragen, als einer, der nicht bloß bittet und mahnt, sondern auch gebietet[12]), rügt und straft[13]).

So hat Paulus, der Überwinder der jüdischen Gesetzlichkeit

---

[1]) I Kor. 12, 18.
[2]) Ebd. 12, 28.
[3]) Vgl. I Kor. 12, 12 ff.; Eph. 4, 3 ff.; Kol. 1, 18; 1, 24 f. —W. Koester, „Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus". Neutestamentliche Abhandlungen. 14. Bd., 1. Heft. Münster i. W. 1928. S. 16 ff.; S. 49 ff.
[4]) I. Kor. 9, 23.
[5]) Ebd. 9, 19 (9, 1 ff.).
[6]) Ebd. 4, 9 (4, 1 ff.).
[7]) Ebd. 9, 4 (9, 1 ff.).
[8]) Ebd. 4, 15.
[9]) Ebd. 4, 1.
[10]) Gal. 1, 1, vgl. u. a. Röm. 1, 1; I Kor. 1, 1.
[11]) A. Sabatier, „La religion d'autorité et la religion de l'esprit"[4]. Paris. (Erscheinungsjahr fehlt.) S. 133.
[12]) Z. B. I Kor. 11, 2 ff.; II Thess. 3, 6.
[13]) I. Kor. 5, 1 ff.; II Kor. 13, 2.

in der Kirche, durch seine Darlegungen über das apostolische Amt einem der wichtigsten Elemente christlicher Gesetzlichkeit die theoretische Grundlage bereitet. Sein praktischer Sinn für die Bedürfnisse der christlichen Gemeinden wie seine konkrete Christustheologie mußten ihn gerade auf diesen Weg weisen.

Anhang: Der Hebräerbrief. Der Hebräerbrief zeigt uns auf der einen Seite paulinische Überlegenheit im Urteil über den Alten Bund[1]), auf der andern Seite verrät er eine tiefe theologische Erkenntnis des spezifischen Charakters der christlichen Formen. Letztere werden ausdrücklich kaum genannt, aber deutlich vorausgesetzt[2]). Christus, so führt der Verfasser aus, ist nicht bloß der Inhalt, sondern auch die wesentliche Form, der Repräsentant des gesamten Lebens des Neuen Bundes. Wenn so der Hebräerbrief auch keine konkrete Darstellung des christlichen Gesetzesprinzips aufweist, so ist er für uns doch von Bedeutung als ein weiterer Beleg dafür, daß die eigentliche christliche Gesetzesfrage nicht darum geht, ob es christliche Rechtsformen gibt, sondern darum, inwiefern die bestehenden Formen durch ihre Grundlage und ihren Inhalt (nicht durch ihren formalen Charakter) den Institutionen des Alten Bundes überlegen sind.

3. Der Apostel Johannes.

Wenn wir die johanneischen Schriften auf das Gesetzesproblem hin untersuchen, dann bemerken wir bald, daß hier diese Frage von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus betrachtet wird als in den übrigen neutestamentlichen Schriften. Offenbar hat sich die theologische Situation im Laufe der Jahrzehnte, die inzwischen vorübergegangen sind, in wesentlichen Stücken geändert. Vor allem ein Punkt ist deutlich wahrnehmbar: Das Judentum als solches hat seine Macht eingebüßt. Der Judaismus spielt keine beachtliche Rolle mehr. Johannes kann deswegen stillschweigend über die Fragen hinweggehen, die seine Mitapostel noch so tief bewegt hatten: Wert und Unwert des alttestamentlichen Gesetzes. Damit ist aber das Gesetzesproblem, wie es bis dahin bestanden hatte, beträchtlich zusammengeschrumpft. Tatsächlich ist denn auch für Johannes das Gesetz keine theoretisch-theologische Frage mehr. Wohl aber kennt er ein praktisches Gesetzesproblem, das sich in die Frage fassen läßt: Liebe oder Gesetz? Und Johannes beantwortet diese Frage, indem er beides

---

[1]) J. Graf, „Der Hebräerbrief". Freiburg i. Br. 1918. S. 6 ff.

[2]) Z. B. Kap. 5. Vgl. (hinsichtl. des Priestertums) Graf a. a. O. S. 103 ff.

bejaht und zugleich vereinigt: er fordert Liebe und Gesetz, ja Liebe durch das Gesetz.

„Das ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote halten[1])"; so lautet sein Programmsatz, den er in zahllosen Wendungen wiederholt[2]). Die Grundlage dieser Liebe ist die Erkenntnis Gottes bzw. Christi. Darum heißt es auch bei Johannes: „Darum sehen wir, daß wir ihn erkennen, wenn wir seine Gebote halten[3])." Die Frucht des Gebotehaltens ist Gemeinschaft mit Gott: „Wer seine Gebote hält, der bleibt in Gott und Gott in ihm[4])." Alle diese Gedanken des Apostels enthalten im Grunde nichts neues. Sie drücken nichts anderes aus, als was schon die andern Altapostel und Paulus betonten: Christentum ist Handeln nach Christi Willen und Vorbild, also dasselbe, was Johannes ausspricht: Der Christ „muß so wandeln, wie er [Christus] wandelte[5])". Das Neue in der Anschauung des Johannes hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Gesetz und christlichem Leben ist nur die Form, in der der Apostel diese seine Gedanken ausspricht, entsprechend seinem Standpunkt: Für Paulus ist es wichtig, den Unterschied zwischen jüdischem Gesetz und christlichem Evangelium darzulegen: darum seine Betonung des geistigen Charakters des Christentums. Johannes legt den Hauptwert auf eine möglichst deutliche und genaue Erkenntnis der Lehre und Forderung Christi gegenüber den Irrlehren seiner Zeit, die vor allem zum Inhalt der christlichen Wahrheit im Gegensatz stehen[6]). Darum stellt er in seinem Evangelium die Botschaft Christi in dogmatisch klarer Formulierung als mit der Vernunft erkennbare Wahrheit dar und weist in seinem Einführungsschreiben auf die „Gebote" als den ebenso deutlich wahrnehmbaren Ausdruck des Willens Christi hin[7]).

Die Form, in der Johannes von Christi Wahrheit und Gebot handelt, verrät uns, daß die theoretische Erfassung des Gesetzes in der Kirche eine weitere Etappe erreicht hat: Dogma und Gebot gelten jetzt als offizielle Formen im Christentum. Soweit ist

---

[1]) Joh. 5, 3.
[2]) Z. B. I Joh. 2, 5; 3, 9; 3, 17 f.; 4, 7; 5, 2; II Joh. V. 6. Vgl. Joh. 15, 9 ff.
[3]) I Joh. 2, 3.
[4]) Ebd. 3, 24.
[5]) I Joh. 2, 6.
[6]) M. J. Lagrange, „Évangile selon Saint Jean". Paris 1925. Introduction C X L III ff.
[7]) J. Belser, „Die Briefe des hl. Johannes". Freiburg i. Br. 1906. S. 31 ff.

schon das Prinzip der christlichen Gesetzlichkeit durchgedrungen, daß man nicht mehr danach frägt, ob es ein christliches Gesetz gibt, sondern nur noch, welches Christi Gesetz ist.

Rückblick.

Unsere Untersuchungen über die prinzipielle Einstellung der Propheten, Jesu Christi und der Apostel zum Gesetzesproblem, d. h. zur Frage der Vereinbarkeit von Gesetz und Religion oder von Gesetz und Christentum haben uns zunächst so viel gezeigt, daß wir in keinem Fall bei jenen biblischen Schriftstellern eine grundsätzlicher Ablehnung jeglicher rechtlichen Form für die Religion feststellen können. Auf der andern Seite konnten wir ebenfalls nirgends ein gewaltsames, plötzliches Aufnehmen des Rechtsprinzips in die Offenbarungsreligion bemerken. Vielmehr sind es, soweit es sich um die Bejahung einer Gesetzlichkeit für die Religion und für das Christentum handelt, stets nur keimhaft sich entwickelnde Elemente, die von den betreffenden Offenbarungszeugen anerkannt werden. Der Wert jener Belege für eine biblische Theorie der Rechtskirche wird dadurch erhöht, daß sich aus ihnen eine gewisse Einheitlichkeit der in Frage stehenden Anschauungen und eine organische Fortentwicklung ersehen läßt. Daß das christliche Gesetz als solches verhältnismäßig selten in der Bibel eine ausdrückliche Besprechung erfährt, dürfte seinen Grund vor allem darin haben, daß das kirchliche Recht in der Zeit, in der die biblischen Autoren sich äußern, noch zu wenig oder (für die Propheten und für Jesus Christus) noch gar nicht in konkreter, ausgebildeter Form in die Erscheinung getreten ist.

Erst mit der konkreten Ausgestaltung des Rechts wird dieses als (vorwiegend praktisches) Problem deutlicher gefühlt: Das christliche Gesetz als solches ist vor allem ein Problem seiner geschichtlichen Entwicklung und seiner praktischen Wirkung. Beide Problemgruppen sollen uns im folgenden beschäftigen. Wir werden uns dieser Aufgabe, die Entwicklung und die praktischen Auswirkungen des Kirchenrechts zu untersuchen, mit um so größerem Interesse widmen, als wir aus unserer vorausgehenden Untersuchung, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, uns die Gewißheit verschaffen konnten, daß das Kirchenrecht nach dem Urteil der biblischen Autoritäten nicht von vornherein abzulehnen ist, vielmehr ein prinzipielles Existenzrecht im Christentum inne hat.

II. Teil.

Die Entwicklung des Kirchenrechts.

Die Aufgabe, die uns in diesem Teile vorliegt, ist nach zwei Seiten hin begrenzt: Es will in folgendem weder eine Rechts- und Quellengeschichte, noch eine Geschichte oder systematische Darstellung der einschlägigen Literatur geboten werden. Das positive Ziel, das wir uns vorsetzen, ist dreifach: Es will gezeigt werden: 1. daß es eine Entwicklung des Kirchenrechts gibt, 2. daß diese Entwicklung ihre Probleme, ja ihr undurchdringliches Dunkel hat, 3. welches die Hauptpunkte und die Linien der Entwicklung des Kirchenrechts sind.

Wenn wir, um unsere Aufgabe zu lösen, die Quellen, in denen die Probleme hauptsächlich enthalten sind, die gegnerische Darstellung der Kirchenrechtsentwicklung und die katholische Behandlung dieser Frage in gesonderten Abhandlungen nebeneinander stellen, so geschieht das nicht zum Zwecke gegenseitiger Kontrolle und Korrektur. Mit Absicht ist vielmehr jeder (künstliche) Versuch vermieden, zwischen den drei Gesichtskreisen, die in Wirklichkeit weder in den Ausgangspunkten, noch in den Resultaten genau zusammenstimmen, durchgehende Parallelen zu ziehen. Im besonderen will das Urteil der Gegner in unserer Frage nicht durch die Sprache der Quellen und durch das katholische Gedankensystem im einzelnen widerlegt werden. Die akatholische Betrachtungsweise soll vielmehr nur unseren Blick schärfen für das Problemhafte an der Entwicklung des Kirchenrechts. Auch darf auf die Fragen des ersten (bzw. des vierten) Kapitels in den beiden darauffolgenden Kapiteln nicht eine erschöpfende, auf jede Einzelheit eingehende Antwort gesucht werden. Durch unsere dreifache Fragestellung sollen vor allem die Einzelprobleme verdeutlicht, das Gesamtproblem aber in seiner ganzen Kompliziertheit dargestellt werden.

4. Kapitel.

Die wichtigsten Probleme der Kirchenrechtsentwicklung nach dem Zeugnis der Quellen.

1. Die evangelischen Elemente des Kirchenrechts.

Nachdem wir schon im vorhergehenden Teil anläßlich unserer Untersuchung über die prinzipielle Einstellung Jesu gegenüber einer rechtlichen Form des Neuen Bundes die Tatsache festgestellt haben, daß Jesus dem Recht nicht bloß nicht den Zutritt zum Neuen Bund verwehrt, sondern ihm sogar positiv den Weg bahnt, untersuchen wir im folgenden die Evangelien nach konkreten Elementen einer rechtlichen Ordnung für die Kirche.

Im einzelnen können wir in den Evangelien drei Gruppen von elementaren, d. h. noch nicht deutlich geformten Rechts-Materialien unterscheiden: 1. Ordnungen verfassungsrechtlicher Natur. 2. Sakramentale Intstitutionen. 3. Sittliche Normen.

Was den ersten Punkt betrifft, so genügt hiefür ein kurzer Hinweis auf die von den Evangelien berichtete Wahl der zwölf Apostel seitens Jesu[1]) und die besondere theoretische und praktische Ausbildung der Zwölf für die Gottesreichs-Predigt einerseits, und auf die von Matthäus berichtete, von Johannes ergänzte Auszeichnung des Petrus als des Trägers des Schlüssels für das Himmelreich[2]) und als des Hirten der Herde Christi[3]) anderseits, um die Bedeutsamkeit dieser Fragen zu erkennen. Drei Hauptprobleme sind mit jenen beiden Tatsachen gegeben: 1. Hat Jesus mit der Apostelwahl den Grund gelegt für eine prinzipielle Scheidung der Glieder des Neuen Bundes in Führer und Geführte (Priester und Volk, Klerus und Laien)? 2. Ist mit der Sendung der Apostel eine göttliche Autorität bezw. Amtsbegabung begründet? 3. Ist durch die Erhebung des Petrus die Kirche ein für allemal zur göttlich verankerten Monarchie erklärt?

Die zweite Gruppe von rechtsgeschichtlich bedeutsamen Fragen im Evangelium schließt sich vor allem an die Ausführungen und Handlungen Jesu bezüglich einer spezifisch christ-

---

[1]) Matth. 10, 1 ff. und P'llen.
[2]) Ebd. 16, 18 f.
[3]) Joh. 21, 15 ff.

lichen Taufe[1]), wie eines christlichen Mahles[2]) an. Hat Jesus damit bestimmte Handlungen unter Beiziehung bestimmter Zeichen verordnet? Hat er Sakramente gestiftet? Was bedeuten speziell jene beiden Akte? Was läßt sich von da aus über andere sakramentale Einrichtungen Jesu sagen? Diese und ähnliche Probleme reihen sich hier aneinander und bauen aufeinander auf.

Die dritte Problemgruppe endlich läßt uns fragen: Sind die Ausführungen Jesu über einzelne Punkte der Sittlichkeit normativer Art? Was besagen die einzelnen Bestimmungen z. B. hinsichtlich des Eides[3]), oder bezüglich der Ehe[4])? Nach welchem Maßstab läßt sich eine Unterscheidung unter diesen Anweisungen vornehmen?

So weisen schon die evangelischen Berichte eine Reihe von Einzelproblemen hinsichtlich der Entwicklung des Kirchenrechts bzw. zum Kirchenrecht auf, Probleme, die umso wichtiger sind, je mehr sie für die spätere Entwicklung als grundlegend und richtungweisend zu gelten haben. Am Anfang freilich aller dieser Probleme steht die schon besprochene prinzipielle Frage nach dem Wollen Jesu hinsichtlich der Zukunft und der Wesensstruktur des Neuen Bundes. Weil wir dort keine letzte, völlig klare Entscheidung geben konnten, wird auf diese hier zu behandelnden Einzelfragen geradezu ein Teil der Entscheidung jener prinzipiellen Frage verschoben, das heißt: jene Probleme einer konkreten Kirchenrechtsgestaltung in der Botschaft Jesu müssen unserer prinzipiellen Frage nachträglich weitere Klarheit und Bestimmtheit geben.

2. Die Spuren eines Kirchenrechts in der Kirche der apostolischen Zeit.

In der Apostelgeschichte sowie in den Apostelbriefen (einschließlich der Geheimen Offenbarung) besitzen wir bedeutungsvolle Zeugnisse über die Verhältnisse in der ältesten Christenheit. Es handelt sich dabei freilich nur um Einzelnachrichten über einen Zeitraum von mehr als 60 Jahren, so daß die berichteten Tatsachen doch nur wie Momentaufnahmen innerhalb eines großen, fortlaufenden Geschehens gelten können.

---

[1]) Matth. 28, 19; Mark. 16, 16. Vgl. Joh. 3, 22; 3, 5.
[2]) Joh. 6, 26 ff.; Matth. 26, 26 ff. und P'llen.
[3]) Matth. 5, 33 ff.
[4]) Matth. 5, 32; 19, 1 ff. und P'lle.

Das Gesamtbild, das sich uns aus jenen Quellen über die äußere Lage und Entwicklung der Christenheit, soweit sie unter dem direkten Einfluß der Apostel stand, darbietet, zeigt uns etwa folgendes: Eine Schar von etwa 120 Personen, darunter die zwölf Apostel, ist nach der Himmelfahrt des Herrn in Jerusalem versammelt. Petrus ist „inmitten der Brüder[1])" Sprecher und Leiter bei der Ergänzung des Apostelkollegiums durch Wahl[2]). Am Pfingstfest werden alle unter äußeren Zeichen vom Heiligen Geiste erfüllt. Alle reden, „wie der Heilige Geist ihnen . . . eingab[3])". Bis zuletzt Petrus „mit den Elfen" aufsteht[4]), um eine große Zeugnisrede für Christus, „den Herrn und Messias[5])" zu halten. Tausende schließen sich daraufhin den Aposteln an[6]). Das religiöse Leben dieser ersten größeren Bekennerschar Christi besteht im wesentlichen im Anhören der Lehre der Apostel, im gemeinsamen „Brotbrechen" und im einmütigen Gebet, vor allem im Tempel. Sichtbare Wunderzeichen seitens der Apostel halten die ersten Christen in Spannung, praktische Liebestätigkeit, die bis zur freiwilligen Güterverteilung sich steigert, ist das hervorragendste Merkmal der neuen Gesinnung der Gläubigen[7]). Predigt und Wundertaten der Apostel, Frömmigkeit und brüderliche Liebe der Bekehrten, die an Zahl ständig zunehmen, geben auch nach der Begeisterung der ersten Tage der Gemeinde von Jerusalem das Hauptgepräge, wenn auch der Apostel Petrus eines Tages sich gezwungen fühlt, seine Autorität durch ein Strafwunder zu stützen[8]). Die Umstände machen bald die Einführung von apostolischen Helfern für den Dienst an den Armen notwendig[9]). Allmählich breitet sich der Christenglaube auch außerhalb Jerusalems aus; eine gewaltsame Zerstreuung der Gemeinde von Jerusalem fördert diese Entwicklung[10]). In der Folge hören wir von einer nachträglichen Handauflegung über die Christen in Samaria seitens der Apostel (Petrus und Johannes[11]), von einer auf Grund direkter göttlicher Einsprechung erfolgten Ausdehnung der Mission auf die Nichtjuden[12]) von einer Verfolgung vor allem der Apostel, welche die Flucht des Petrus

---

[1]) A. G. 1, 15.
[2]) Ebd. 1, 15 ff.
[3]) A. G. 2, 4.
[4]) Ebd. 2, 14 (ff.).
[5]) Ebd. 2, 36.
[6]) Ebd. 2, 41.
[7]) Ebd. 2, 42 ff.; 4, 32 ff.
[8]) Ebd. 4, 1 ff.
[9]) Ebd. 6, 1 ff.
[10]) Ebd. 8, 1.
[11]) Ebd. 8, 14 ff.
[12]) Ebd. Kap. 10 und 11.

aus Jerusalem zur Folge hat[1]). Damit schließt die erste Epoche der christlichen Entwicklung: Die Zeit der Konzentrierung aller christlichen Kräfte in Jerusalem.

Eine zweite Etappe in der Ausbreitung des Christentums zur Zeit der Apostel nimmt ihren Anfang in Antiochien. Eine große, vorwiegend heidenchristliche Gemeinde ist dort entstanden; Barnabas und Saulus sind ihre Hauptbegründer[2]). Ein ganz neuer Geist scheint dort zu herrschen. Selbst ein neuer Name entsteht dort für die Anhänger des Nazareners[3]). Wir treffen „Propheten und Lehrer" als führende Glieder der Gemeinde; diese verrichten „den heiligen Dienst für den Herrn", beten und fasten im Interesse der Gemeindeangelegenheiten, entlassen zum äußeren Missionsdienst unter Handauflegung[4]). Von hier aus sehen wir sodann unter Führung des Apostels Paulus eine großzügige Mission sich entwickeln. Die neugewonnenen Christen werden systematisch organisiert: Die Missionare stellen „in jeder Gemeinde... unter Gebet und Fasten Älteste auf[5]). Den Christen aber werden „Gebote der Apostel und Ältesten" zur Beobachtung übergeben[6]). Solche Gebote werden von den Aposteln und Ältesten z. B. anläßlich einer Unklarheit bezüglich der Verpflichtung der Heidenchristen auf das jüdische Gesetz in feierlicher Versammlung erlassen, und zwar in der Form eines Schreibens der Apostel und Ältesten an „die Brüder aus den Heiden in Antiochien, Syrien und Zilizien[7]), worin es u. a. heißt: „Es hat . . . dem Hl. Geiste und uns gefallen, euch weiter keine Last aufzulegen, außer diesen notwendigen Stücken: Ihr sollt euch enthalten von den Götzenopfern, vom Blut, vom Erstickten und von der Unzucht[8])."

Die Nachrichten, die die Apostelgeschichte von der systematischen Einführung des Christentums auf heidnischem Gebiet übermittelt, ergeben ein Bild von der werdenden Großkirche, von ihrem Zentrum aus gesehen. Demgegenüber lassen die Apostelbriefe die einzelnen Christengemeinden als verhältnismäßig geschlossene Einheiten erscheinen. Wir erhalten z. B. Einblick in

---

[1]) A. G. 12, 1 ff.
[2]) Ebd. 11, 20 ff.
[3]) Ebd. 11, 26.
[4]) Ebd. 13, 1 ff.
[5]) Ebd. 14, 22. Vgl. 20, 17; 20, 28.
[6]) Ebd. 15, 41; 16, 4.
[7]) Ebd. 15, 23.
[8]) Ebd. 15, 28 f. (15, 1 ff.).

die Gemeinde von Korinth und ihre äußeren Verhältnisse: Paulus, ihr Begründer[1]), spielt auch in der Folgezeit von der Ferne aus eine wichtige Rolle in der Gemeinde; er mahnt zur christlichen Tugendübung[2]), belehrt in Fragen des Glaubens und der christlichen Sitte[3]), gibt Anweisungen betreffs der Gemeindedisziplin[4]), regelt die äußere Ordnung, z. B. im Gottesdienst[5]). Die Gemeinde selbst übt eine gewisse Selbstverwaltung aus: Sie hat das Recht, geistliche Strafen zu verhängen[6]), und sie wieder aufzuheben[6]), über (bürgerliche) Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde sich selbst Richter zu wählen[7]). Die Christen dürfen allgemein in der Versammlung der Gläubigen vorbeten, Lehren und Privatoffenbarungen vortragen, charismatisch reden oder solche Reden auslegen[8]). An anderer Stelle ist aber auch davon die Rede, daß die Christen nicht willkürlich in der Gemeinde Funktionen ausüben sollen, denn: „Gott hat die einzelnen in der Kirche bestimmt, teils zu Aposteln, teils zu Propheten, teils zu Lehrern, dann für Wundertaten, dann für Krankenheilungen, für Hilfeleistungen, für Verwaltungen, für verschiedene Arten von Sprachengaben und Auslegungen[9])." Als die wichtigsten Funktionen des äußeren religiösen Lebens der Christen erscheinen die Taufe als Grundlegung des Christentums[10]), das christliche Mahl[11]) und die Lehrversammlung[12]) (Mahl- und Lehrversammlung sind vielleicht für die Regel vereinigt[13]).

Ähnliche Gedanken wie in den Korintherbriefen finden wir, wenn auch nicht in dieser Ausführlichkeit, auch in anderen Briefen des Paulus wie der übrigen Apostel. So redet Jakobus von einem „reinen und makellosen Dienst", der in der Fürsorge für die Armen bestehe[14]); er warnt die Christen davor, zuviel

---

[1]) A. G. 18, 1 ff.
[2]) Z. B. I Kor. 3, 16 ff.; 11, 23 ff.
[3]) Z. B. I Kor. 7, 1 ff.; 10, 1 ff.; 15 1 ff.
[4]) Z. B. I Kor. 5, 3 ff.; II Kor. 2, 5 ff.
[5]) Z. B. I Kor. 11, 2 ff.
[6]) II Kor. 2, 6 f.
[7]) I Kor. 6, 1 (ff.).
[8]) Ebd. 14, 26.
[9]) Ebd. 12, 28. (Vgl. 12, 1 ff.; Röm. 12, 6 ff.).
[10]) Z. B. I Kor. 1, 13 ff.; 13, 13.
[11]) Ebd. 10, 16 ff.; 11, 20 ff.
[12]) Ebd. 14, 26 ff.
[13]) Vgl. I Kor. 11, 17 (ff.).
[14]) Jak. 1, 27.

„als Lehrer" aufzutreten[1]); auf der andern Seite fordert er die Gläubigen auf, im Falle einer Erkrankung die „Presbyter der Kirche" zu rufen, damit diese „über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn[2])". Petrus ermahnt die Christen, einander zu dienen „ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat", sei es mit der Redegabe zum Vortragen des Wortes Gottes, sei es mit dem Amt, das er zu verwalten hat[3]). Die „Ältesten" in der Gemeinde fordert er auf, „die anvertraute Herde Gottes" zu weiden, „nicht gezwungen, sondern aus freien Stücken nach Gottes Absichten[4])".

Ein etwas anderes Bild von der äußeren Verfassung der christlichen Gemeinden erhalten wir aus den letzten Briefen des Apostels Paulus, den sogenannten Pastoralbriefen. Der Apostel wendet sich hier nicht direkt an einzelne Gemeinden, sondern an einzelne seiner Schüler, die als Leiter einer Gemeinde erscheinen, und denen er zwecks Durchführung einer bestimmten christlichen Ordnung verschiedene Anweisungen gibt. Bei diesen Anweisungen handelt es sich vor allem um die Pflichten der „Episkopen", und der „Diakonen"[5]); aber auch von „Presbytern" ist im gleichen Zusammenhang die Rede[6]).

Die letzten Apostelbriefe, die des Apostels Johannes, enthalten nur undeutliche Nachrichten über die äußere Ordnung in den Christengemeinden. In einem Brief wendet sich der Apostel als der „Älteste" „an die auserwählte Herrin und ihre Kinder[7])", in einem andern bringt er die Rede auf einen Christen, der in der betreffenden Gemeinde „gerne der erste sein möchte[8])", und dabei christlichen Brüdern, die sich in der Gemeinde einfinden, die Aufnahme verweigert[9]). Seine Sendschreiben endlich im Eingang seiner Apokalypse adressiert der Apostel „an die sieben Kirchen in Asien[10])", wobei er direkt die „Engel" der einzelnen Gemeinden anredet und ihnen je nach ihrem Verhalten gegenüber den Irrlehren oder in sonstigen christlichen Angelegenheiten, die für die betreffende Gemeinde von Bedeutung sind, in autoritativem Tone Lob oder Tadel zukommen läßt[11]).

Wenn wir die Fülle der aufgezählten Tatsachen aus der Ent-

---

[1]) Jak. 3, 1.
[2]) Ebd. 5, 14.
[3]) I Petr. 4, 10 f.
[4]) Ebd. 5, 1 f.
[5]) Z. B. I Tim. 3, 1 ff.; Tit. 1, 7 ff.
[6]) I Tim. 5, 17; Tit. 1, 5.
[7]) II Joh. V. 1.
[8]) III Joh. V. 9.
[9]) Ebd. V. 9 f.
[10]) Offbg. 1, 4.
[11]) Ebd. Kap. 2 und 3.

wicklung des Christentums im Zeitalter der Apostel überblicken, dann können wir unschwer aus den vielen Einzelheiten einige Hauptprobleme herauslösen. Abgesehen von den kurzen Andeutungen, die als Spuren einer dogmengebundenen Lehrweise wie eines sakramentalen Lebens in jener Zeit angesehen werden können, handelt es sich hier fast ausschließlich um Verfassungsfragen. Wir erkennen: Vor uns steht nicht mehr die kleine Schar der Jünger und Freunde Jesu, sondern ein irgendwie auch sachlich verbundenes Gebilde: die Kirche. Die einfachste Formel für die Verfassung der Kirche in jener Zeit lautet: Apostel und Christengemeinde. Soweit scheint das Problem durchsichtig zu sein. Problematischer ist schon die Frage nach dem Charakter der Stellung des Apostels gegenüber der Gemeinde. Daran schließt sich ein anderes Problem: Ist die Gesamtheit der Christen als Einheit oder als Vielheit von Gemeinden gedacht? Sodann: Welches ist das Grundprinzip der Ordnung in der Gesamtkirche bzw. in der Gemeinde? Was bedeuten die verschiedenen Ausdrücke für die Führer und Helfer in der Gemeinde? Wie erklärt sich die Verschiedenheit des äußeren Bildes der Christengemeinde in den verschiedenen Berichten, an den verschiedenen Orten, zu den verschiedenen Zeiten? Und schließlich bedeutet noch jede einzelne Bemerkung über eine Detailfrage hinsichtlich der Verfassung der Urkirche seitens eines Apostels ein beachtenswertes Problem: wegen der Wichtigkeit, die jener Zeit für die Begründung der christlichen Gemeindeordnung zukommt und wegen der Spärlichkeit und Knappheit der konkreten Nachrichten über derartige Fragen.

3. Die Zeugnisse der Apostolischen Väter-Schriften über die Ordnung in der Alten Kirche.

Unter dem Titel „Apostolische Väter-Schriften" fassen wir hier alle unmittelbar nachapostolischen christlichen Schriften zusammen, die sowohl durch ihre vermutliche Abfassungszeit, wie durch ihren spezifischen Charakter innerhalb des frühchristlichen Schrifttums eine gewisse Einheit bilden. Sie besitzen für uns hohen Zeugniswert, nicht bloß wegen ihrer unmittelbaren Berührung mit dem apostolischen Zeitalter (z. T. mögen sie noch vor den johanneischen Schriften abgefaßt sein), sondern auch wegen ihres Inhalts, der vielfach reich ist an rechtlichem Material bzw. an rechtlichen Problemen. Näherhin kommen für uns in Frage: Die Didache, der erste Clemensbrief, die Ignatiusbriefe,

der Polykarpbrief, der Barnabasbrief und der sogen. „Hirte des Hermas".

Die Didache. Der Verfasser dieser kleinen Schrift gibt in praktisch-anschaulicher Weise den Christen, die er im übrigen zur Erwartung des baldigen Endgerichtes anhält[1]), Regeln für das sittliche Leben des einzelnen[2]) wie für das religiöse Leben der Gemeinde und in der Gemeinde[3]). Im ersten Teil ist unter dem Bild der Wege des Lebens und des Todes eine ziemlich ausführliche Sittenlehre gegeben. Nicht allgemeine Prinzipien, sondern einzelne Gebote werden dabei vorgetragen. Im zweiten Teil werden zunächst Anweisungen erteilt hinsichtlich der Taufe; u. a. ist dabei die Rede von der Form und der Materie der Taufe[4]). Es folgen Lehren hinsichtlich des Fastens und des Betens: Nicht wie die „Heuchler" mögen sie dies tun, sondern in dem Geiste, den das Evangelium lehre; dreimal des Tages mögen sie das Vaterunser beten[5]). Für die Eucharistie werden Gebete der Danksagung und der Bitte angegeben[6]); dabei finden wir die Bemerkung angefügt: „Den Propheten erlaubt, Dank zu sagen, soviel sie wollen[7]). In einem anderen Zusammenhang ist später die Rede von der Sonntagsfeier: Zum „Brotbrechen" sollen sie sich versammeln und nachdem sie einander ihre Sünden bekannt haben, im Geiste vollkommener Bruderliebe das Opfer feiern[8]). Endlich gibt der Verfasser noch Ermahnungen für das Verhalten der Christen gegenüber den fremden Wanderpredigern: Sie mögen dieselben aufnehmen „wie den Herrn', aber nur wenn diese keine „andere" Lehre, sondern „Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn" predigen[9]), und wenn sie keine falschen Propheten seien[10]). „Jeder Apostel" dagegen solle ohne weiteres „wie der Herr" aufgenommen werden[11]). Im übrigen werden die Christen angewiesen, gegenüber zureisenden Propheten einerseits freigebig zu sein, anderseits jeden Mißbrauch ihrer Freigebigkeit zu beachten und als Kennzeichen der Unechtheit des betreffenden Propheten zu werten[12]). Sie sollen sich ferner „Episkopen und Diakonen" wählen, die „des Herrn würdig" seien. Diese mögen dann „auch selbst den Dienst

---

[1]) Kap. 16.
[2]) Kap. 1—6.
[3]) Kap. 7—15.
[4]) Kap. 7.
[5]) Kap. 8.
[6]) Kap. 9; 10.
[7]) Kap. 10, 7.
[8]) Kap. 14.
[9]) Kap. 11, 2.
[10]) Kap. 11, 5 (ff.).
[11]) Kap. 11, 4.
[12]) Kap. 11—13.

der Propheten und Lehrer" versehen[1]). „Achtet sie.... nicht gering!" so schärft der Verfasser noch eigens den Christen ein, „denn sie sind eure Geehrten mit den Propheten und Lehrern[2])." Im gleichen Kapitel ist endlich noch die Rede von der gegenseitigen Zurechtweisung „nicht im Zorn, sondern im Frieden[3])".

Drei Hauptprobleme lassen sich aus dem reichen Inhalt der Didache für unsere Frage herausstellen: 1. Wie müssen wir die hier entwickelte konkrete Sittenlehre bewerten? 2. Was sagen uns die Ausführungen über das sakramentale Leben der Christen? 3. Wie erklären sich die verschiedenen Anweisungen und Andeutungen hinsichtlich der Apostel, Propheten und Lehrer einerseits, der Episkopen und Diakonen andererseits? Worauf beruht überhaupt der Charakter des Geehrtseins? Und worauf liegt der Nachdruck im christlichen Gestalten und Leben: auf der Gemeinde oder auf den Geehrten?

Der erste Clemensbrief. Der umfangreiche Brief, den „die Kirche Gottes, die in Rom Wohnung hat, der Kirche Gottes, die in Korinth wohnt[4])", zusendet, ist nach „alter und einstimmiger Tradition[5])" von einem gewissen Clemens verfaßt, den Irenäus als den (monarchischen) Bischof von Rom bezeichnet[5]).

Der Zweck des Schreibens wird im Eingang des Briefes deutlich angegeben: Die Streitigkeiten in Korinth, d. h. der „Aufruhr", den einige in der Gemeinde angestiftet haben, soll besprochen werden. Der Verfasser entschuldigt sich zunächst, daß sie (d. h. die römische Gemeinde) infolge eigener Sorgen sich nicht früher der korinthischen Angelegenheit hätten widmen können[6]). In der Folge wird zuerst in kurzen Worten die Situation in Korinth wiedergegeben. „Alle", so redet Clemens die Korinther an, „waret ihr demütiger Gesinnung, fern jeder Überhebung, lieber Untergebene als Gebieter, freudiger zum Geben als zum Nehmen[7])." Dann aber erhoben sich „die Unbeachteten gegen die Geachteten, die Ruhmlosen gegen die Berühmten, die Unver-

---

[1]) Kap. 15, 1.
[2]) Kap. 15, 2.
[3]) Kap. 15, 3.
[4]) I Clem., Aufschrift.
[5]) A. v. Harnack, „Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians". Leipzig 1929. S. 50.
[6]) Kap. 1, 1.
[7]) Kap. 2, 1.

ständigen gegen die Weisen, die Jungen gegen die Alten[1])." Und nun unternimmt es der Verfasser, in weitschweifiger, erbaulich-eindringlicher Weise den Korinthern das Unheilvolle jener Empörung gegen die Ordnung in der Gemeinde verständlich zu machen, um speziell die Führer der Aufruhrbewegung zur Anerkennung der früheren Ordnung zu bewegen. „Unterwerfet euch den Presbytern, lasset euch die Züchtigung dienen zur Umkehr, beuget die Knie eures Herzens[2])!" Mit diesen Worten ist der Zielpunkt der Ausführungen des ganzen Briefes angegeben.

Im einzelnen stellt Clemens zunächst den Beispielen des „bösen Eifers", unter dem im Alten wie im Neuen Bund die Gerechten zu leiden hatten[3]), verschiedene Vorbilder demütigen Gehorsams gegen Gottes Willen, wie er ihn z. B. bei Abraham, Lot, Rahab[4]), bei den Propheten, bei David[5]), ja selbst in der Weltordnung[6]), und nicht zuletzt bei Christus[7]) ausgeprägt findet, gegenüber. Dann mahnt er unter Hinweis auf die gesamte christliche Heilsordnung zu einer positiven Gesinnung gläubiger Hingabe an Gottes Gesetz als an den Weg des Heils[8]). Im Anschluß daran behandelt er die Notwendigkeit einer äußeren Ordnung im Reiche Christi auf Erden, entsprechend der Ordnung eines Heeres[9]), der Ordnung des alttestamentlichen Priestertums und Opferdienstes[10]), wie im Hinblick auf das Ordnungsprinzip im allgemeinen, das im Menschen selbst zum Ausdruck kommt, und das auch die ganze menschliche Gesellschaft zu ihrem Wohle durchdringen muß[11]). Von hier aus kommt dann Clemens auf die konkrete Einführung einer äußeren Ordnung in der Kirche zu sprechen: Die Apostel haben, von Christus und damit von Gott gesandt, also nach Gottes Willen bei ihrer Verkündigung des Reiches Gottes „die Erstlingsfrüchte ihrer (Predigt), nach vorausgegangener Prüfung im Geiste, zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen" eingesetzt[12]). Daß dies keine unzulässige Neuerung war, sucht der Verfasser durch Hinweis auf eine Prophetenstelle[13]), wie auf die von Moses erwirkte wunderbare göttliche Bestätigung des Priestertums Aarons[14]) ein-

---

[1]) I Clem. Kap. 3, 3.
[2]) Kap. 57, 1.
[3]) Kap. 4—6.
[4]) Kap. 10—12.
[5]) Kap. 17 u. 18.
[6]) Kap. 20.
[7]) Kap. 16.
[8]) Kap. 21—36.
[9]) Kap. 37.
[10]) Kap. 40 u. 41.
[11]) Kap. 38.
[12]) Kap. 42, 4.
[13]) Kap. 42, 5. (Vielleicht mit Bezug auf Is. 66, 21.)
[14]) Kap. 43.

leuchtend zu machen. „Auch unsere Apostel", so fährt er dann fort, „wußten durch unsern Herrn Jesus Christus, daß Streit entstehen werde um die Bischofswürde. Aus diesem Grunde setzten sie auch, da sie eine genaue Kenntnis hiervon zum voraus erhalten hatten, die oben Genannten ein und gaben ihnen dazu Auftrag, daß, wenn sie entschlafen wären, andere erprobte Männer ihren Dienst übernähmen. Die also von jenen oder hernach von anderen ausgezeichneten Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzten (Bischöfe), die das Hirtenamt Christi in Demut untadelig, ruhig, uneigennützig verwaltet haben, diese von ihrem heiligen Amte abzusetzen, ist nach unserer Ansicht ein Unrecht. Denn es wird für uns keine kleine Sünde sein, wenn wir Männer, die tadellos und heiligmäßig ihre Opfer dargebracht haben, aus ihrem Bischofsamte vertreiben[1])." Die noch folgenden Kapitel[2]) sollen vor allem die Schuldigen zu einer Gesinnungsänderung und zur Sühne veranlassen, damit der vorherige Zustand der Gemeinde wiederhergestellt werden könne.

Wenn auch der erste Clemensbrief infolge seines einzigen praktischen Zweckes sich zunächst einheitlich und übersichtlich darstellt, so enthält er doch verschiedene schwierige, für die Entwicklung des Kirchenrechts hochbedeutsame Probleme: Welches ist nach dem Brief das Verhältnis zwischen der römischen und der korinthischen Gemeinde? Welches ist die wesentliche Ordnung der Gemeinde in Korinth? Worauf beruht nach dem Verfasser die Stellung der erwähnten Presbyter? Welches ist ihr eigentliches Amt und ihr Charakter? Schließlich lassen sich auch aus dem, was Clemens nicht ausdrücklich erwähnt, Probleme herauslesen, z. B. hinsichtlich der rechtlichen Stellung des Verfassers in seiner Gemeinde.

Die Ignatiusbriefe. Die sieben Briefe, die Ignatius, Bischof von Antiochien, auf dem Weg zur Hinrichtung geschrieben hat, enthalten Mahnworte eines väterlich besorgten Seelsorgers an die Christen der angeredeten Gemeinden (bezw. an Polykarp). Außer Mahnungen zur Glaubenstreue und zur sittlich reinen Lebensführung finden wir in den Briefen vor allem zahlreiche Hinweise auf die Person Jesu Christi und auf sein Gegenwärtigsein in der Kirche. Die Christushingabe des Verfassers erscheint nicht bloß als glühende Liebe, sondern auch als ein Festhalten am überlieferten christlichen Wahrheitsgut:

---

[1]) I Clem. Kap. 44, 1—4.
[2]) Kap. 45—63 (65).

Feierlich bezeugt er z. B. seinen Glauben an „Jesus Christus, der aus dem überlieferten Geschlechte Davids, der aus Maria stammt, der wahrhaft geboren wurde, aß und trank, wahrhaft verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wahrhaft gekreuzigt wurde und starb ..., der auch wahrhaft auferweckt wurde von den Toten ...[1])".

Wie Christus für Ignatius selbst der Kraftquell seines Lebens ist, so sind auch die Christengemeinden innerlich mit Jesus verbunden durch die Eucharistie, die für Ignatius deutlich im Zentrum des christlichen Lebens steht. Er nennt dieselbe „das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus[2])"; um ihretwillen ist für ihn die ganze Kirche eine „Opferstätte"[3]). Für das praktische Verhalten gegenüber der Kirche und ihrem kostbarsten Schatz, der Eucharistie, empfiehlt Ignatius den Gläubigen vor allem eines: Anschluß an die Vorsteher der Gemeinde. Fast in jedem Brief betont er diesen Gedanken mit größtem Nachdruck[4]). Dabei spricht er regelmäßig von dem Bischof, den Presbytern bzw. dem Presbyterium und von den Diakonen. (Einmal kommt Diakon auch in der Einzahl vor[5]). An einer Stelle betont er ausdrücklich die Einzigkeit des Bischofs in der Gemeinde[6]). Zugleich stellt er eine Verbindung her zwischen Christus und dieser dreigliedrigen Hierarchie[7]).

Schließlich ist noch der Titel bemerkenswert, den Ignatius in seinem Brief an die Römer der römischen Gemeinde gibt: „Vorsteherin des Liebesbundes[8])."

Von dem letztgenannten Ausdruck abgesehen, liegen die Probleme der Ignatiusbriefe nicht so sehr in dem, was der Verfasser bezeugt — denn darüber sind kaum mehr Zweifel möglich —, als in der Frage, wie Ignatius dazu kommt, mit solcher Deutlichkeit von einer derart ausgebauten Hierarchie in der Kirche zu reden.

Der Polykarpbrief. Der kurze Brief des Bischofs Polykarp von Smyrna an die Gemeinde von Philippi kann als ein

---

[1]) Trall. Kap. 9, 1 f.; Vgl. Smyrn. Kap. 1; Eph. Kap. 7, 2.
[2]) Smyrn. Kap. 7, 1.
[3]) Z. B. Eph. Kap. 5, 2; Trall. Kap. 7, 2.
[4]) Z. B. Eph. Kap. 4, 1; 5, 1; Magn. Kap. 3, 1 f.; Kap. 4; Kap. 6, 1. Trall. Kap. 2, 1 ff.; Philad. Kap. 1, 1 f.; Smyrn. Kap. 8, 1 f.; Polyc. Kap. 6, 1.
[5]) Trall. Kap. 37, 2.
[6]) Philad. Kap. 4.
[7]) Z. B. Trall. Kap. 2; Smyrn. Kap. 8.
[8]) Röm. Einleitung.

Nachtrag zu den Ignatiusbriefen betrachtet werden, zu denen er ja auch direkt in Beziehung steht. Bemerkenswert an ihm ist, daß Polykarp darin von einem Bischof nichts erwähnt, während er hinsichtlich der Presbyter und der Diakonen besondere Mahnungen gibt, wobei er u. a. ähnlich wie Ignatius die Christen zur Unterordnung unter die Presbyter und Diakonen „wie unter Gott und Christus" mahnt[1]). An einer andern Stelle nennt der Verfasser Christus „den Diakon aller[2])".

So hat also auch der Polykarpbrief in Bezug auf die kirchliche Verfassung sein Problem, das wir, besonders mit Rücksicht auf das Zeugnis der Ignatianen, nicht übergehen dürfen.

Der Barnabasbrief. Der Verfasser der Schrift, die uns unter dem Titel „Barnabasbrief" überliefert ist, wendet sich ganz allgemein an die Christen, die er über das Glück und die religiöse Eigenart des Christentums belehren will.

In einem ersten Teil stellt er den Alten Bund mit seinen äußeren Einrichtungen (Opfer[3]), Fastengebote [4]), Beschneidung[5]), Speisevorschriften[6]), Sabbat[7]), Tempel[8])) dem Neuen Bund als einem rein geistigen Reiche gegenüber, wobei er unter Verwendung prophetischer Reden gegen die Äußerlichkeit der israelitischen Gottesverehrung jenen alttestamentlichen Formen jeglichen objektiven Wert abspricht und sie nur als Sinn- und Vorbilder für die Herrlichkeit Christi gelten läßt.

Im zweiten (kürzeren) Teil[9]) will er den Christen eine „andere Erkenntnis und Lehre" vermitteln[10]). Er zeigt ihnen die beiden Wege, den des Lichts und den der Finsternis, d. h. die sittlich guten und die sittlich schlechten Werke, die er im einzelnen aufzählt.

Die Probleme, die uns der Barnabasbrief darbietet, beziehen sich vor allem auf den Ursprung und den Zweck dieser Schrift selbst. Erst von da aus können wir dann an die Beantvortung der anderen in Betracht kommenden Fragen herantreten: Wie stellt sich der Verfasser des Barnabasbriefes zur Rechtsform des Neuen Bundes? Was besagt sein Urteil über die tatsächlichen Verhältnisse in der Kirche seiner Zeit?

Der Hirte des Hermas. Diese ziemlich umfangreiche

---

[1]) Polyc. Kap. 5, 3 (Kap. 5, 2 f.; 6, 1).
[2]) Kap. 5, 2.
[3]) Barnab. Kap. 2, 4 ff.
[4]) Kap. 3; Kap. 4.
[5]) Kap. 5.
[6]) Kap. 10.
[7]) Kap. 15.
[8]) Kap. 16.
[9]) Kap. 18—20.
[10]) Kap. 18, 1.

Schrift enthält Privatoffenbarungen über den Weg der Buße und der Heiligung der Kirche im Hinblick auf das kommende Weltgericht. In Visionen, Geboten und Gleichnissen entwickelt der Verfasser seine nicht immer ganz durchsichtigen Gedanken. In den Visionen erscheint die Kirche in der Gestalt einer bejahrten Frau in weißem Gewande[1]); die Gläubigen aber bauen sich in der Kirche zu einem großen Turme auf[2]). In den Geboten wird die Sittenlehre, die der Dekalog enthält, in freier Ordnung und mit Betonung einer mehr vergeistigten, vollkommenen Sittlichkeit vorgetragen. Die Gleichnisse enthalten ähnlich wie die Visionen geheimnisvolle Bilder über das Schicksal der Kirche in der Endzeit.

Hinweise auf konkrete kirchliche Ordnungen gibt uns das Hermasbuch einmal durch gelegentliche Erwähnung von Presbytern[3]), Diakonen[4]) und Episkopen[5]), sodann durch eine systematische Aufzählung der kostbaren Steine am Turm der Gläubigen: Dazu rechnet er in erster Linie die „Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen..., die ihr Hirtenamt, Lehramt und ihren Dienst heilig und fromm versehen haben[6])".

Ähnlich wie beim Barnabasbrief liegt auch beim Hermasbuch das Hauptproblem in der tatsächlichen Stellung des Verfassers innerhalb der Kirche seiner Zeit. Erst wenn wir uns ein Urteil gebildet haben über die Tendenz und den Ausgangspunkt der ganzen Schrift, können wir daran gehen, die positiven Zeugnisse des Hirten über die kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit zu werten.

4. Kirchenrechtliche Probleme bei den Vätertheologen (von den Apologeten bis Augustin).

Die Apologeten. Von den Apostolischen Vätern unterscheiden sich die Apologeten vor allem dadurch, daß sie nicht mehr bloß Zeugen und Lehrer des Christentums für die Gläubigen sein wollen, sondern daß sie den christlichen Glauben gegenüber der nichtchristlichen Welt verteidigen, und zwar meist dadurch, daß sie den Versuch machen, „eine Brücke zu schlagen zwischen dem Glauben der Christenheit und der herrschenden

---

[1]) Herm. Vis. I 2, 2.
[2]) Vis. III.
[3]) Vis. II 4, 2; Vis. III 1, 8.
[4]) Sim. IX 26, 2.
[5]) Sim. IX 27, 2.
[6]) Vis. III 5, 1.

Zeitphilosophie[1])". Neben einigen Nachrichten über kirchliche Einrichtungen entdecken wir darum bei ihnen vor allem eine ganz neue Form der Darstellung der christlichen Glaubenswahrheiten[2]). Die Frage, die sich uns dabei aufdrängt, ist die: Haben die Apologeten auch den Inhalt der christlichen Wahrheit wesenhaft verändert oder läßt sich ihre Theologie noch als Fortführung der urchristlichen Gedanken ansprechen?

Irenäus. Irenäus ist für die Erkenntnis der Rechtsgrundlage der Kirche von höchster Bedeutung durch die Begründung des christlichen Traditionsprinzips, wobei er vor allem auf die fortlaufende Reihe der Nachfolger der Apostel in den Hauptkirchen hinweist[3]). Im besonderen bietet er der Kirchenrechtsgeschichte noch ein Problem durch die Art, wie er die Stellung der Kirche von Rom innerhalb der christlichen Welt darstellt. Er spricht von „der größten, ältesten, allbekannten Kirche, die von den beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründet und gebaut ist[4])". „Mit dieser Kirche", so fährt er fort, „muß wegen ihres besonderen Vorranges jede Kirche übereinstimmen, d. h. die Gläubigen von allerwärts, denn in ihr ist immer die apostolische Tradition bewahrt von denen, die von allen Seiten kommen[5])".

Die Schwierigkeiten, welche die genannte Stelle der Erklärung bietet, lassen sich in zwei Fragen zusammenfassen: Will Irenäus mit den angeführten Worten eine eigentliche Vormachtstellung Roms behaupten? Und: womit sucht er diesen Vorrang zu stützen? Oder: welcher Art ist nach seiner Auffassung der römische Primat?

Tertullian. Durch seine offene Trennung von der katholischen Kirche, die er anfänglich mit großem Eifer verteidigt hatte, hat dieser geistesgewaltige altchristliche Schriftsteller schon äußerlich die Spannungen seiner theologischen Auffassung namentlich in Bezug auf die Kirche zu erkennen gegeben. In seinen Schriften finden wir denn auch einen Niederschlag seiner

---

[1]) O. Bardenhewer, „Geschichte der Altkirchlichen Literatur". Freiburg i. Br. I, II² 1913—1914, III 1912, IV 1924, V 1932. I S. 180.

[2]) Ebd. I S. 170 ff.

[3]) Contra Haeres. 1. III.

[4]) Ebd. III, 3, 2.

[5]) „Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclessiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis Traditio". Ebd. III 3, 2.

widerspruchsvollen Vorstellung von der Kirche. Auf der einen Seite gibt er in seinem Buch „De praescriptionibus adversus haereticos" dem kirchlichen Traditionsprinzip eine deutliche juristische Prägung[1]), wie er überhaupt seine Theologie mit Vorliebe in Formen des Rechts faßt[2]), bekennt sodann eine symbolhafte „regula fidei" als die Grundlage des Glaubens[3]) und anerkennt endlich die Binde- und Lösegewalt des hl. Petrus[4]); auf der anderen Seite vertritt er einen spiritualistischen Kirchenbegriff, indem er z. B. der „Zahl der Bischöfe" den Heiligen Geist und die Spiritales als Träger kirchlicher Gewalt entgegenstellt[5]), oder indem er u. a. den Satz ausspricht: „Wo drei sind, da ist die Kirche, mögen es auch Laien sein[6])."

Wenn auch für uns durch den Übertritt Tertullians zum Montanismus das Problem seiner zwiespältigen Theologie seine Bedeutung zum größten Teil verloren hat, insofern sich dadurch der Schwerpunkt des Problems auf die Person Tertullians verschiebt, liegt doch auch auf der andern Seite die Frage nahe, ob Tertullian in seiner diesbezüglichen Anschauung nicht etwa in seiner Zeit selbst Anhaltspunkte für seine Stellungnahme gefunden hat, bzw. inwieweit seine theologische Entwicklung für eine Entwicklung der kirchlichen Lehre zeugen.

Cyprian. Cyprians Stellung in der Ketzertauffrage ist klar: Von Tertullians spiritualistischen Anschauungen herkommend, widerspricht er in diesem Punkt sowohl praktisch wie theoretisch offen dem römischen Brauche.

Weniger eindeutig ist Cyprians prinzipielle Auffassung vom Primat der römischen Kirche. Er nennt zwar die römische Kirche die „Mutter und die Wurzel der katholischen Kirche[7])" oder richtet an anderer Stelle an die Schismatiker die Frage: „Wer den Stuhl Petri verläßt, auf dem die Kirche gegründet ist, ist der noch überzeugt, innerhalb der Kirche zu

---

[1]) Vgl. Tert. De praescr. cap. 20 ff.

[2]) Vgl. A. Beck, „Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian". Schriften der Königsberger Gelehrtengesellschaft, 7. Jahr. Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 2. Halle (Saale) 1930. S. 43 ff.

[3]) De praescr. cap. 20.

[4]) De pud. cap. 21, 9 ff.

[5]) Ebd. Kap. 21, 26 ff.

[6]) De exhortatione cap. 7. Vgl. de fuga cap. 14. De pud. cap. 21.

[7]) „Ecclesiae catholicae matrix et radix." Cypr. Ep. 48, 3.

stehen[1])?“ Auf der andern Seite stellt er aber in seinen Ausführungen über die Einheit der Kirche den Episkopat in auffallender Weise in den Vordergrund. So sagt er z. B.: „Das Bischofsamt ist nur eines, an dem jeder einzelne nur unter Wahrung des Ganzen seinen Anteil hat[2]).“ Oder er betont, „daß der Bischof in der Kirche (verwurzelt) ist und die Kirche im Bischof und, wenn einer nicht mit dem Bischof ist, dann ist er nicht in der Kirche[3])“. Über das Verhältnis von Primat und Episkopat führt er im Anschluß an die Matthäusstelle 16, 18 f. folgendes aus: Christus „hat, um die Einheit deutlich hervorzuheben, durch sein Machtwort es so gefügt, daß der Ursprung eben dieser Einheit von einem sich herleitet. Gewiß waren auch die übrigen Apostel das, was Petrus gewesen ist, mit dem gleichen Anteil an Ehre und Macht ausgestattet, aber der Anfang geht von der Einheit aus, damit die Kirche Christi als eine erwiesen werde[4])“.

Das Problem, um das es sich hier für unsere Frage handelt, ist klar ersichtlich: Welchen wesentlichen Rang weist Cyprian dem Apostel Petrus unter seinen Mitaposteln, dem Bischof von Rom unter den anderen Bischöfen zu?

Augustin. Es kann hier nicht der Ort sein, die zahlreichen Einzelprobleme hinsichtlich des Kirchenrechts und seiner Grundlagen, die uns in dem umfangreichen Schrifttum Augustins begegnen, aufzuzeigen. Wir können um so eher darauf verzichten, als dieses Detail für die grundlegenden Rechtsfragen in der Kirche keine entscheidende Bedeutung besitzt: Die kirchlichen Rechtsformen haben, mit geringen Ausnahmen, zur Zeit Augustins bereits eine so klare Gestalt angenommen, daß es sich in jener Zeit nicht mehr darum handeln konnte, die Kirche in ihrem Sosein zu bezeugen, als sie zu bejahen und die relative Entwicklung weiterzuführen[5]).

---

[1]) „Qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia se esse confidit?“ Cypr. De unit. cap. 4.

[2]) „Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.“ De unit. cap. 5.

[3]) „... episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo et si quis in episcopo non sit, in Ecclesia non esse.“ Ep. 69, 8.

[4]) De unit. cap. 4.

[5]) Aus diesem Grund übergehen wir hier auch die Probleme, die bei anderen Kirchenvätern noch zu finden wären, z. B. die bekannte Hieronymus-These von der ursprünglichen Gleichheit der Episkopen und Presbyter (vgl. St. v. Dunin-Borkowski, „Studien zur ältesten Literatur über den Ursprung des Episkopats“. Historisches Jahrbuch. 21. Bd. München 1900. S. 221—254. S. 222 ff.).

Bei dem großen Einfluß, den Augustin auf die ganze spätere Theologie ausübt, wie bei der Bedeutung, die ihm als einem Vermittler altchristlichen Denkens zukommt, interessiert uns hier vor allem die Frage nach seiner Gesamteinstellung zur Kirche. Deutlich finden wir bei ihm diesbezüglich zwei Grundlinien ausgebildet: Die eine weist auf eine mehr oder weniger spiritualistische Auffassung von der Kirche hin: die Kirche erscheint als das Gebiet, auf dem sich Gottes freies Gnaden- und Machtwirken abspielt. Die andere Linie führt direkt zur Rechtskirche, ja trägt wesentlich zu deren begrifflicher Weiterbildung bei: es ist die Kirche der besonderen Sakramente, die hier Augustins Denken beschäftigt und die ihn notwendig zu stets konkreterer Erfassung der rechtlichen Formen nötigt. So handelt es sich also hier um das Problem: Ist Augustin, der größte unter den Kirchenvätern, ausgesprochener Vertreter einer wesenhaften Geistkirche oder einer Rechtskirche?

5. Kirchenrechts-Probleme der nachpatristischen Zeit.

Die Einführung der Kirchenrechts-Wissenschaft. Mit dem Erscheinen des Dekrets Gratians in der Mitte des zwölften Jahrhunderts entsteht nach allgemeiner Anschauung die Wissenschaft des Kirchenrechts. Neben dem Bürgerlichen Recht wird jetzt auch kirchliches Recht, zunächst auf den theologischen Schulen, „juristisch“ behandelt[1]). Daß die Wissenschaft des Bürgerlichen (Römischen) Rechts auch positiv die Kirchenrechtswissenschaft angeregt und befruchtet hat, ist unverkennbar. Welches ist nun die Folge des Entstehens der Kirchenrechtswissenschaft? Zunächst die, daß die zerstreuten Rechtsstoffe bezw. Rechtsformularien gesammelt und geordnet werden. Sodann werden in der Folge die Rechtsgebiete der Kirche ausdrücklich festgestellt und nach Dokumenten erforscht. Endlich erhält durch die wissenschaftliche Behandlung des Kirchenrechts die Methode der Gesetzgebung und der Rechtsanwendung in der Kirche ein festes Schema. Auf diese Weise gewinnt die Kirche, von außen gesehen, ein ganz neues Gepräge. Aus der rechtlich geordneten Kirche ist die Kirche des kanonischen Rechts geworden.

---

[1]) Vgl. J. B. Sägmüller, „Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts“.[3] I, 1—3. Freiburg i. Br. 1925/26/30. I, 2, S. 233 ff.

Das Problem, das in diesem Zusammenhang zu behandeln ist, ist vor allem ein zweifaches: 1. Bedeutet die Feststellung der kirchlichen Rechtsgebiete eine fortschreitende Verrechtlichung und eine Wesensveränderung der Kirche? 2. Wurde durch die offizielle Aufnahme des Rechtsprinzips für die Verwaltung der kirchlichen Aufgaben ein dem ursprünglichen Geist des Christentums wesensfremdes Prinzip eingeführt?

Die tridentinische Ehereform. Durch die zahlreichen Bestimmungen des tridentinischen Sakramentsrechts — denn um ein solches handelt es sich im wesentlichen bei der Formulierung der sieben Sakramente nach ihrem Wesen und ihrer Anwendung — wurde kein Gebiet tiefgreifender erfaßt als die christliche Ehe. Unter den Eherechtsbestimmungen selbst ist es das sogenannte Tametsi-Dekret, die Vorschrift einer bestimmten Eheschließungsform, die, nicht bloß durch ihre praktischen Konsequenzen, sondern noch mehr durch ihre theoretische Grundlage, d. h. durch die Bestimmtheit, mit der darin das Prinzip, von dem aus die Kirche dabei verpflichtet, zur Anwendung kommt, unter den neueren kirchlichen Rechtsnormen besondere Beachtung verdient.

Die Kirche betont in dem genannten Disziplinar-Dekret auf der einen Seite, daß an sich „nicht zu zweifeln sei, daß klandestine Ehen, die mit dem freien Konsens der Eheschließenden geschlossen sind, gültige und wirkliche Ehen seien[1])", auf der anderen Seite will sie für die Zukunft die Gültigkeit der christlichen Ehen von einer bestimmten Eheschließungsform abhängig machen, indem sie erklärt: „Wer anders als in Gegenwart des Pfarrers oder eines anderen Priesters mit Erlaubnis des Pfarrers bzw. des Ordinarius sowie vor zwei oder drei Zeugen eine Ehe zu schließen versucht, den macht die Heilige Synode zu einem solchen Eheabschluß vollständig unfähig und erklärt Kontrakte dieser Art für null und nichtig...[2])."

Ist die Kirche berechtigt, eine solche Vorschrift zu geben, oder greift sie mit diesem Dekret über die Grenze des ihr dogmatisch Möglichen hinaus? Hat hier das Kirchenrecht das Dogma ver-

---

[1]) „Dubitandum non ist, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia." Trid. sess. XXIV, cap. 1 de reform. matr. Denz. 990.

[2]) „Qui aliter quam praesente parocho, vel alio sacerdote de ipsius parochi seu Ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit,..." Trid. sess. XXIV, cap. 1 de reform. matr. Denz. 992.

lassen? Das ist die Frage, die in diesem Zusammenhang auftaucht.

Das vatikanische Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. Wenn man erwägt, welche Bedeutung das kirchliche Dogma für das Kirchenrecht besitzt, wie das kanonische Recht dem Dogma nicht bloß seine Verbindlichkeit, sondern auch, wenigstens in seinen grundlegenden Bestimmungen, seinen konkreten Inhalt verdankt, dann wird man dem päpstlichen Unfehlbarkeits-Dogma auch für die kirchliche Rechtsentwicklung die größte Bedeutung zuschreiben. Darum zählt die Entscheidung des Vatikanums auch zu den Problemen der Kirchenrechtsentwicklung. Wir fragen: Inwieweit entspricht oder widerspricht es den Prinzipien kirchlicher Rechtsgebung und Rechtsfindung, wenn das Konzil erklärt, daß „der Papst, wenn er ex cathedra redet, d. h. wenn er in Ausübung des Amtes eines Hirten und Lehrers aller Christen namens seiner höchsten Apostolischen Autorität eine von der ganzen Kirche festzuhaltende Glaubens- oder Sittenlehre definiert, durch einen göttlichen Beistand, der ihm in dem heiligen Petrus verheißen ist, auf die Unfehlbarkeit sich stützen kann, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche in der Definierung der Glaubens- und Sittenlehre ausgerüstet wissen wollte, und daß deshalb derartige Definitionen des Papstes aus sich, nicht aber auf Grund einer Zustimmung der Kirche, unfehlbar sind[1])?“

5. Kapitel.

Die Entwicklung des katholischen Kirchenrechts nach dem Urteil seiner Gegner.

Bei der großen Zahl der geschichtlichen Einzelprobleme des Kirchenrechts und bei der Vorliebe der gegnerischen Kritik gerade für dieses Gebiet, mag der Versuch gewagt erscheinen, auf be-

[1]) „Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodo Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.“ Vat. sess. IV, cap. 4. Denz. 1839.

schränktem Raume einen Überblick über die wichtigsten gegnerischen Aufstellungen betr. der Entwicklung des Kirchenrechts zu geben. Indes, da uns hier nicht die Kritik als solche interessiert, sondern nur ihre Stellung zu den einzelnen Problemen der Kirchenrechtsentwicklung, so können wir von vornherein auf eine völlig erschöpfende und systematisch geordnete Darstellung der einzelnen unsere Frage berührenden Autoren und Abhandlungen verzichten. Uns liegt lediglich daran — und unter diesem Gesichtswinkel ist im folgenden das reiche Material gesichtet und geordnet —, die Hauptangriffspunkte des Kirchenrechts in seiner Entwicklung, wie die beherrschenden Grundlinien und wichtigsten Argumente der gegnerischen Kritik kennen zu lernen.

Der Ausgangspunkt, der allen diesen verschiedenen gegnerischen Aufstellungen hinsichtlich der Entwicklung des katholischen Kirchenrechts gemeinsam ist, ist die Überzeugung, daß der Katholizismus in seiner heutigen Erscheinung „auf lauter Unwahrheiten aufgebaut[1])" sei und daß das katholische Kirchenrecht das Wesen des Christentums im Laufe seiner Entwicklung verdorben habe. In der weiteren Frage, inwiefern das katholische Kirchenrecht im allgemeinen das Christentum verfälscht habe, gehen die Ansichten bereits auseinander und lassen zwei Hauptrichtungen erkennen, je nachdem angenommen wird, daß das Christentum seinem Wesen nach überhaupt kein Recht oder nur kein katholisches Kirchenrecht dulde. Im ersten Falle ist das geschichtliche Problem des Kirchenrechts gelöst, wenn nachgewiesen wird, daß zu irgendeiner Zeit in ein Christentum ohne rechtliche Bindungen rechtliche Formen hineingetragen wurden. Im zweiten Falle besteht die Aufgabe der Kritik darin, nachzuweisen, daß eine ursprünglich nicht-katholische christliche Ordnung durch Wesens-Veränderung auf einmal oder nach und nach in das Recht der katholischen Kirche, wie sie heute vor uns steht, umgewandelt wurde. In den einzelnen konkreten Darstellungen läßt sich freilich eine solche Scheidung zwischen einer radikalen und einer gemäßigteren Gruppe nicht immer deutlich ersehen, wohl vor allem deswegen, weil es sehr schwer ist, die Begriffe „Recht" und „Kirchenrecht" scharf zu fassen und konsequent in der Geschichte der Kirche zu suchen oder auszuschließen. Es lassen sich darum beide Anschauungen leicht vereinigen zu einer Grundrichtung, von der die Frage behandelt

---

[1]) E. Foerster, „Sohm widerlegt?" Zeitschrift für Kirchengeschichte. 48. Bd., 9. Folge. XI. Gotha 1929. S. 307—343. S. 321.

wird, wann und wie das katholische Kirchenrecht eingeführt wurde, und wie es sich zu seiner jetzigen Gestalt entwickelt hat.

1. Das Christentum der Evangelien.

Die erste Frage, die wir in diesem Zusammenhang stellen, ist die: Welches ist nach akatholischem Urteil die Grundeinstellung Jesu hinsichtlich der Stiftung einer Kirche? Deutlich heben sich hier zwei Ansichten voneinander ab: Die eine, die jeden Kirchengedanken radikal ablehnt, wobei sie Jesu Wollen von vornherein auf eine bestimmte Grundrichtung festgelegt, und eine andere, die, indem sie unmittelbar von der Person und Lehre Jesu, wie sie uns im Evangelium überliefert ist, ausgeht, in der Botschaft Jesu gewisse Grundgedanken, die auf eine Kirche hinweisen, anerkennt.

Eine konkret-eschatologische Richtung stellt sich die Frage: welchen Zustand hat Jesus erwartet? um etwa mit Bousset zu antworten: „Mit der neuen Zeit erwartet Jesus das wunderbare Reich Gottes..., nicht ein Reich, daran Menschen bauen und arbeiten; er wußte nichts von einer immanenten Weltverklärung und Weltverwandlung, ihm war, wie seinerzeit, die Welt wert, daß sie zugrunde gehe, er lehrte seine Jünger, sich aus dieser Welt hineinzuretten in den ganz neuen Zustand der Dinge, der nun bald kommen sollte[1])." Ein anderer schreibt aus derselben Grundeinstellung heraus: „Jesus hat keine Kirche gestiftet, er hat nur den Samen ausgestreut, der in stillen, gottergebenen Herzen Frucht bringen sollte, und einen engeren Kreis von Sendboten ausgebildet, der die wahrhaft Gläubigen erwecken und sammeln sollte für die große Stunde des kommenden Gottesreichs, in der alle Ideale erst verwirklicht und die Kluft zwischen Welt und religiösem Heil überwunden werden dürfen[2])." Mit gleicher Bestimmtheit lehnt, allerdings von einer andern Seite herkommend, Harnack „jedes direkte äußere Band zwischen Jesus und der ‚Kirche' und ihren werdenden Ordnungen" ab[3]).

Die positivere Richtung sucht durch starke Betonung des spezifisch evangelischen Milieus die auf die Stiftung einer Kirche hinweisenden Momente in der Botschaft Jesu wenigstens abzu-

---

[1]) Das Reich Gottes II. S. 438.

[2]) E. Troeltsch, „Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik". Tübingen 1913. (Gesammelte Schriften II). S. 160 f.

[3]) A. v. Harnack, „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten". Leipzig 1910. S. 3.

schwächen. So bemerkt z. B. Kattenbusch, daß Jesus sich nicht „so pedantisch" ein Programm gemacht habe[1]). Die Jüngergemeinde sei ursprünglich ausschließlich ein Bund der persönlichen Hingabe an den Herrn gewesen und erst allmählich, infolge des Unverständnisses und Unglaubens des jüdischen Volkes, sei es am Ende des Lebens Jesu zu einer gewissen Organisation der Apostel gekommen[2]). Gloege hingegen gibt zu, Jesus habe durch die Wahl der Jünger „bekundet, daß er selbst die Schaffung der neuen Gottesgemeinde in Angriff nehmen wolle[3])." Er habe seinen Aposteln „schon zu seinen Lebzeiten . . . den Auftrag der Reichsverkündigung in Verknüpfung mit dem Bußruf und all den Vollmachten, deren sie zum Wirken bedurften, gegeben[3])". Ja, an anderer Stelle spricht Gloege sogar davon, daß „schon für Jesus . . . die Lebenswichtigkeit solcher [d. h. rechtlicher] Ordnungen für seine Kirche unumstößliche Gewißheit „gewesen sei[4])". Soweit eine Stiftung der Kirche durch Jesus angenommen wird, erblickt man diese vielfach in der Neukonstituierung des israelitischen Bundes in der Form des das Volk Israel repräsentierenden Zwölferkollegiums[5]). Nach Kattenbusch entsteht die Kirche beim letzten Abendmahl[6]).

Welches ist nach akatholischem Urteil der Sinn der konkreten Anordnungen Jesu? Nach Feine fordert Jesus in ethischer Hinsicht nicht die Beobachtung einzelner Gebote, sondern „eine Gesinnung, welche nicht am Irdischen hängt, sondern ganz und allein auf Gott gerichtet ist[7])". Der Grundcharakter der Ethik Jesu wird vielfach als „durchaus und rein eschatologisch[8])" angegeben. Die Stiftung von Sakramenten seitens Jesu wird von vielen rundweg abgelehnt. Die Taufe ist nach A. Schweitzer ein eschatologisches Sakrament des Johan-

---

[1]) F. Kattenbusch, „Der Quellort der Kirchenidee". Festgabe für A. v. Harnack. Tübingen 1921. S. 143—172. S. 162.

[2]) Ebd. S. 162 ff.

[3]) a. a. O. S. 245.

[4]) Ebd. S. 362.

[5]) Z. B. K. L. Schmidt, „Die Kirche des Urchristentums". Eine lexikographisch und biblisch-theologische Studie. Festgabe für A. Deißmann. Tübingen 1927. S. 258—319. S. 291 f. Vgl. Gloege a. a. O. S. 247.

[6]) Der Quellort S. 168. Vgl. H. D. Wendland, „Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus". Gütersloh 1931. S. 187 ff.

[7]) P. Feine, „Jesus". Güterloh 1930. S. 281.

[8]) Bousset, Das Reich Gottes S. 446. Vgl. F. Troeltsch, „Die Soziallehren der christlichen Kirchen- und Gruppen". Gesammelte Aufsätze. I. Tübingen 1912. S. 35. Wendland a. a. O. S. 225 ff.

nes, während Jesus dieselbe nicht für notwendig gehalten habe[1]). Die Abendmahlstexte bedeuten nach Weizsäcker eine bloße Parabel[2]). Kattenbusch sieht im letzten Abendmahl eine „Vorwegnahme des messianischen Mahles, der Freude des kommenden Reiches[3])", Schweitzer einen Akt der Danksagung und der Todeserwartung[4]). Die Worte von der Sündenvergebung (Johannes 20, 22 f.) bedeuten nach Zahn einen Hinweis an die Jünger, „daß das durch ihre künftige Predigt sich vollziehende Erlassen und Behalten der Sünde . . . ein wirksames Reden und Handeln Gottes mit den Hörern ihrer Predigt ist[5])". Nicht wenige Autoren lösen diese und ähnliche Detailprobleme kurzerhand dadurch, daß sie die Unechtheit der betreffenden Schriftbelege zu beweisen suchen.

Das Hauptinteresse der gegnerischen Kritik konzentriert sich in diesem Zusammenhang begreiflicherweise auf die Ausdeutung der Matthäusstelle 16, 17 ff. Während ein großer Teil unter den nichtkatholischen Theologen durch Text- und Literarkritik die Beweiskraft der Stelle zu erschüttern sucht[6]), erklären andere die überlieferten Worte selbst in einem Sinne, der die katholische Ausdeutung der Stelle als Beleg für den Rechtsprimat des Petrus und seiner Nachfolger nicht mehr zuläßt. So bezeichnet Heim unter Hinweis auf das Bild von der Kirche als Bauwerk Petrus als die einzige „Schicht von Fundamentsteinen[7])" und infolgedessen seine Stellung als „absolut unwiederholbar[7])". Gloege versteht jenes Wort als auf Jesus „als Fundament seiner Gemeinde" angewandt[8]). Nach anderer Ansicht ist an jener Stelle

---

[1]) a. a. O. S. 225 ff.

[2]) C. Waizsäcker, „Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche".[2] Freiburg i. Br. 1892. S. 576 ff.

[3]) Der Quellort S. 168.

[4]) a. a. O. S. 237.

[5]) Th. Zahn, „Das Evangelium des Johannes".[1-2] Kommentar zum Neuen Testament. Band 4. Leipzig 1908. S. 670 (669).

[6]) Vgl. B. Bartmann, „Der Felsenbau Jesu" (Matth. 16, 18 in der neuesten Literatur der Gegner). Theologie und Glaube. 20. Jahrgang. Paderborn 1928. S. 1—17. — J. Geiselmann, „Der petrinische Primat. (Matth. 16, 17 ff.). Seine neueste Bekämpfung und Rechtfertigung". Bibl. Zeitfragen, 12. Folge, Heft 7. Münster i. W. 1927. K. Pieper „Jesus und die Kirche". Paderborn 1932. S. 33 ff. Nach dem Eingeständnis von K. L. Schmidt ist der Stelle auf diesem Wege nichts anzuhaben (a. a. O. S. 281 ff.).

[7]) K. Heim, „Das Wesen des evangelischen Christentums".[4-5] Leipzig 1929. S. 35 (f.). Vgl. K. L. Schmidt, a. a. O. S. 298 ff.

[8]) a. a. O. S. 275 (272 ff.).

ausgedrückt, daß Petrus als „der erste Bekenner zur Gottheit Jesu“ in diesem Augenblick die die Kirche insgesamt tragenden Apostel repräsentiere[1]). Kattenbusch erklärt die Vorzugsstellung des Petrus als eine lediglich charismatische[2]).

2. Die apostolische Zeit.

Daß mit der Geistausgießung am Pfingstfest „für die historische Betrachtung“, wie „nach dem Urteil der Urgemeinde selbst“ die christliche Gemeinde entsteht[3]), ist der fast allgemeine Ausgangspunkt für die Betrachtung des Christentums zur Zeit der Apostel. Der Grundcharakter der ersten Christengemeinde wird verschieden angegeben, je nach dem Standpunkt, von dem aus die Predigt Jesu gewertet und nach dem Gesichtswinkel, unter dem die im Neuen Testament bezeugten Äußerungen des Gemeindelebens betrachtet werden. Die eschatologische Betrachtungsweise sieht in der Kirche der Apostel eine noch ganz unorganisierte Glaubensgemeinschaft, die Jesu „Hoffnung auf Weltgericht und Erlösung teilte, seine Gebote hielt und seine Liebe übte, die in ihm die Bürgschaft der göttlichen Liebe und Gnade dankbar anerkannte und seine Wiederkunft von den Wolken des Himmels erwartete[4])“. Soweit sich die Christen dabei Ecclesia nennen, wissen sie sich „als neues Volk Gottes, neues Israel[4])“. Nach Kattenbusch fühlten sich die ersten Christen in ihrer Gemeinschaftsverbundenheit „als ein Geheimnis . . ., ein Geschlecht für sich[5])“. Denselben Gedanken, daß die Christengemeinde ursprünglich als eine ausschließlich übernatürliche Größe sich betrachtet habe, hatte schon O. Scheel ausgesprochen[6]). Nach ihm lebten die ersten Christen ausschließlich in der Vorstellung von Christus und der Ecclesia und erlebten dadurch die Kirche als einen „überindividuellen Wert“ und als eine „fertige, unabhängige

---

[1]) K. Bornhäuser, „Zum Verständnis von Matth. 16, 18 und 19“. Neue Kirchliche Zeitschrift. 40. Jahrgang. Leipzig 1929. S. 221—237. S. 320 (227 ff.).

[2]) F. Kattenbusch, „Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem“. Festgabe für Karl Müller. Tübingen 1922. S. 322—351. S. 333 ff.

[3]) Tr. Schmidt, „Der Leib Christi“. Leipzig 1919. S. 59.

[4]) Troeltsch, Zur religiösen Lage S. 161.

[5]) Der Quellort S. 146.

[6]) O. Scheel, „Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem“ Theologische Studien und Kritiken. 85. Jahrgang, 3. Heft. Gotha 1912 S. 403—458. S. 411 ff.

Größe[1])". Der Begründer und zugleich originellste Vertreter dieser (neueren) Auffassung von der unsichtbaren Kirche des Urchristentums ist Sohm, der seinerseits von Gedankengängen Luthers beeinflußt ist. Seine berühmte These von der Unvereinbarkeit des Rechts mit dem Wesen der Kirche, (weil das Recht wesentlich weltlich, die Kirche wesentlich geistlich sei[2]), begründet er in erster Linie mit der spezifischen Auffassung der ältesten Christenheit von der Ecclesia. Vom Sprachgebrauch der Worte Ecclesia und Kahal in der ersten christlichen Zeit ausgehend, kommt er zu der Ansicht, „daß das Wort Ecclesia k e i n e bestimmte empirische Größe, k e i n e n sozialen Begriff..., sondern lediglich ein dogmatisches Werturteil ausdrückt[3])". Die Kirche sei in der Vorstellung der ersten Christen „die gesamte Christenheit, der Leib Christi, die Braut des Herrn — eine göttliche Größe, den Normen des Irdischen, auch dem Recht entrückt[4])".

Diesen etwas abstrakten Aufstellungen über das Wesen des Urchristentums stehen andere Auffassungen gegenüber, die von den konkreten Zeugnissen über die Urgemeinde ausgehen. Zu denen, die speziell der Theorie Sohms widersprechen, gehört vor allem Harnack, der hinsichtlich der Struktur des Urchristentums die Feststellung macht, daß „das göttliche Kirchenrecht bereits da" gewesen sei[5]). Ja, er geht sogar soweit, daß er an einer Stelle das Urteil fällt: „Der Katholizismus ist..., wenn man seine embryonale Form einbegreift, so alt wie die Kirche; kaum ein oder das andere seiner Elemente hat gefehlt[6])." Die Hauptgründe für die Entstehung rechtlicher Ordnungen im Urchristentum sind nach Harnack „die Transformation der Judenkirche und Synagoge in die Ecclesia Gottes", sowie die urchristliche „Überzeugung, die messianische Gemeinde der Endzeit zu sein", bzw. die Notwendigkeit der ersten Christen, sich unter

---

[1]) Scheel, a. a. O. S. 411 (410 f.).

[2]) Kirchenrecht I S. 1 ff.

[3]) Ebd. S. 19.

[4]) Ebd. S. 22. — Aus dem ersten Petrusbriefe vermutet Th. Spörri („Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief". Neutestamentliche Forschungen. 2. Reihe, 2. Heft. Gütersloh 1925.) die „Herrschaft des Geistes in der Gemeinde" (S. 128), und zwar, weil dort keine Spannungen, wie sie bei einer rechtlichen Organisation vorhanden sein müßten, in Erscheinung treten (S. 120 ff.).

[5]) „Kritik der Abhandlung R. Sohms, Wesen und Ursprung des Katholizismus". Anhang zur „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung". S. 159.

[6]) Ebd. S. 182, Anm. 1.

allen Umständen unbefleckt und heilig zu erhalten[1]). Auch K. Holl betont, daß wir „in der christlichen Gemeinde von Anfang an eine regelrechte Hierarchie, eine gottgesetzte Ordnung, ein göttliches Kirchenrecht, eine Kirche als Anstalt" vor uns sehen[2]). Einen Mittelweg zwischen der Bejahung und Verneinung einer urchristlichen Rechtsordnung schlägt Gloege ein, wenn er auf der einen Seite feststellt, „daß eben doch relativ feste Ordnungen in der Urkirche emporwuchsen[3])", auf der andern Seite aber betont, daß der Kirche des Neuen Testamentes alles fehle, „was zur Versteifung gewisser Ordnungen zu einer rechtlichen, der Gemeinde als objektive Norm gegenüberstehenden Verfassung führen und die Fesselung der Kirche an gewisse Statute und unabänderliche Bindungen im juristischen Sinne besiegeln konnte[4])". Er sieht infolgedessen „in den Ordnungen der Urkirche gleichzeitig Starrheit und Beweglichkeit, Recht und Freiheit, normative Geltung und ‚kasuistische' Anpassungsfähigkeit beieinander und ineinander[5])".

In der Behandlung der Einzelmomente hinsichtlich der Struktur des Urchristentums finden wir, ganz entsprechend der obengezeichneten Verschiedenheit der Meinungen über den Gesamtcharakter des ältesten Christentums, ebenfalls im wesentlichen zwei Anschauungen vorherrschend. Nach der einen Meinung ist das Wesentliche über die Ordnung in der Urgemeinde damit gesagt, daß man feststellt, daß es dort überhaupt keine festen Punkte gibt. Am deutlichsten zeigt sich dieser Standpunkt in der Theorie Sohms. Nach seiner Zeichnung des Urchristentums repräsentiert dort jede Versammlung der Christen die ganze Ecclesia[6]). Die Christen selbst gehorchen nur „dem sachlich gerechtfertigten, in Wahrheit aus dem Geist Gottes stammenden Wort[7])", welch letzteres die Christenheit „kraft innerer freier Zustimmung als Gottes Wort anerkennt[7])". Den Geist Gottes besitzt jeder, der ein Charisma hat[8]). Es ist aber „jeder wahre

---

[1]) Entstehung S. 17.

[2]) K. Holl, „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde". Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1921. S. 920—947. S. 932.

[3]) a. a. O. S. 374.

[4]) Ebd. S. 372.

[5]) Ebd. S. 377.

[6]) Kirchenrecht I S. 19 ff.

[7]) Ebd. S. 23 (ff.).

[8]) Ebd. S. 28.

Christ charismatisch begabt und damit zur Tätigkeit in der Kirche berufen[1])". Immerhin gibt es unter den Christen solche, „denen der Geist Gottes in besonderem Maße gegeben ist[1])". Unter diesen wieder ragen die Lehrbegabten hervor: Zu ihnen gehören die Apostel, die Propheten und die Lehrer; sie haben „die Gabe des Regiments[2])", d. h. es obliegt ihnen die autoritäre Verkündigung des Herrenworts[2]), die Absolution von Sünden[3]), die Aufsicht über die Kirchenzucht[4]). Ferner sind sie im Besitz der Wortverwaltung[5]) und (in etwas späterer Zeit) der Verwaltung der Eucharistie und des Kirchengutes[6]). „Das Tätigwerden der Lehrbegabten" ist jedoch von der „Gestattung" seitens der Christenversammlung abhängig[7]). Die Wahl zu solchem Lehramt (Amt im uneigentlichen Sinne) geschieht durch Zustimmung der Christenversammlung zum Weissage-Spruch eines Charismatikers[8]); die Ordination selbst hat nur „bekräftigende Wirkung[9]). Derartig ist das Bild, das Sohm, vor allem aus neutestamentlichen Schriftstellen, über das Leben der ersten Christen herausliest.

Weniger kompliziert, aber ebenso unabhängig von rechtlichen Amtsträgern sieht Achelis das Urchristentum. Auch er betont auf der einen Seite „die immensen Rechte der Geistträger im Leben der Gemeinde, die sich über das Wohl und Wehe jedes einzelnen erstrecken[10])". Auf der andern Seite stellt er fest, daß der Grundcharakter der Urgemeinde „durchaus demokratisch" gewesen sei: „Jeder durfte in der Versammlung sich hören lassen und von vornherein galt jedermanns Wort gleich. Alle Rechte ruhten bei der Gesamtheit[11])." Wo Gemeindebeamte vorkommen, sind sie nach seiner Auffassung nur „zu einem praktischen Zweck ein-

---

[1]) Sohm, Kirchenrecht I S. 28.
[2]) Ebd. S. 29.
[3]) Ebd. S. 32.
[4]) Ebd. S. 33 ff.
[5]) Ebd. S. 38 ff.
[6]) Ebd. S. 66 ff.
[7]) Ebd. S. 51 (ff.).
[8]) Ebd. S. 56 ff.
[9]) Ebd. S. 63 (S. 60 ff.).
[10]) H. Achelis, „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten". 2 Bde. Leipzig 1912. I S. 100.
[11]) Ebd. I S. 100 f.

gesetzt, um den Geistträgern die Ausübung des geistlichen Amtes zu erleichtern[1])".

Die andere Richtung, die gewisse rechtliche Formen im Urchristentum anerkennt, stellt sich vor allem die Frage nach dem beherrschenden Moment in dieser äußeren Ordnung, bzw. nach der Grundlage der Autoritätsverfassung. Harnack nennt die Urgemeinde eine „Theokratie": „weil alles das, was nötig war, um überhaupt auf Erden als ein genossenschaftlicher Bruderbund existieren, den Glauben verbreiten und die Jungen erziehen zu können, als Gottes Geist, Herrschaft und Anordnung betrachtet wurde[2])." Im Gegensatz zu Sohm sieht also Harnack die christliche Ordnung nicht durch unmittelbare göttliche Inspiration, sondern durch Handeln im Namen Gottes nach objektiven Gesichtspunkten bestimmt. Harnack betont dabei vor allem die Kompliziertheit der äußeren Struktur der Urgemeinde infolge einer Mehrheit von verschiedenartigen Autoritäten (Beamte und Pneumatiker[3]). Gegenüber Sohm betont er mit Nachdruck eine gewisse Selbständigkeit der Einzelgemeinden, ohne eine Zentralorganisation auszuschließen[4]). Im übrigen unterscheidet er zwischen den Verfassungsverhältnissen auf judenchristlichem und denen auf heidenchristlichem Gebiet: Während es in Jerusalem unter Jakobus zu einer Art Monarchie kommt[5]), entstehen nach ihm im Heidenchristentum schon bald „Spannungen" zwischen Zentral- und Lokalorganisation, zwischen Geist und Amt, zwischen Demokratie und Aristokratie[6]), woraus dann, „nicht nach einem im voraus gefaßten Plan, sondern . . . unter den gegebenen Zeitverhältnissen automatisch[7])" weitere Ordnungen herauswachsen. So ist also nach Harnack das Christentum der apostolischen Zeit durch eine überaus lebhafte Entwicklungstendenz gekennzeichnet.

Nach Holl ruht die Verfassung der Urkirche auf zwei Grundlagen: Auf der Autorität der Apostel und auf der besonderen

---

[1]) Achelis, a. a. O. I S. 102 (101 ff.). Vgl. A. Neander, „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche". 2 Bde.[3] Gotha 1856. I S. 98 ff.
[2]) Entstehung S. 15.
[3]) Ebd. S. 16 ff.
[4]) Ebd. S. 34 ff.; 163 ff. Vgl. R. Rothe, „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung". I. Wittenberg 1837. S. 139 ff.
[5]) Entstehung S. 24 ff.
[6]) Ebd. S. 30 ff.
[7]) Ebd. S. 3.

Bedeutung der Stadt Jerusalem. Die Apostel bilden nach seiner Auffassung „eine festumschriebene Gruppe“[1]; diese „besitzt einen dauernden, von niemand zu erreichenden Vorzug und ist darum zur Leitung befugt[2])“. „Die Apostel zögern auch nicht, aus der Stellung, die sie innehaben, gewisse äußere Rechte für sich abzuleiten[2]).“ Die Kirche ist ihrerseits ursprünglich „an einen bestimmten Ort, an Jerusalem gebunden[3])“; alle Christengemeinden außerhalb Jerusalems sind „nur Ableger der einen Gemeinde, die in Jerusalem ihren eigentlichen Sitz hat[4])“.

Den Primat unter den Aposteln übte nach vielfacher Ansicht nicht Petrus, sondern Jakobus aus[5]). Er ist als Verwandter des Herrn[6]) und als Leiter der Gemeinde von Jerusalem der unbestrittene Führer der gesamten Christenheit.

Eine erste Fortentwicklung bzw. Krisis erfährt das Christentum, nach der Ansicht vieler, noch in apostolischer Zeit durch Paulus. Lange Zeit galt es für die protestantische Betrachtung des Urchristentums fast als Dogma, daß mit Paulus ganz neue Tendenzen auch in verfassungsrechtlicher Hinsicht in die Kirche eingezogen seien und daß dem bisherigen jüdischen Gepräge der Kirche der Altapostel das spezifisch heidenchristliche paulinische Christentum sich entgegengestellt habe[7]). Dabei wird unter Paulinismus im wesentlichen ein völlig ungebundenes, pneumatisches Christentum verstanden. Holl schränkt die Bedeutung des Paulus für die Verfassung der Kirche dahin ein, daß dieser „gegenüber den Aposteln mit Nachdruck den lebendigen Christus in den

---

[1]) Holl, Der Kirchenbegriff S. 932. — Weizsäcker hatte seinerzeit die gegenteilige Ansicht vertreten: „daß die zwölf keineswegs als ständige und geschlossene Körperschaft in Betracht kommen, sondern als einzelne Personen und [daß] daher das Gewicht auch überwiegend nur in bestimmten Personen liegt.“ (a. a. O. S. 585.)

[2]) Holl, der Kirchenbegriff S. 932.

[3]) Ebd. S. 933 (ff.).

[4]) Ebd. S. 935. — W. Mundle widerspricht der letzteren Ansicht Holls ausdrücklich, indem er darauf hinweist, daß nirgendwo in den Quellen davon die Rede sei, daß die Stadt Jerusalem den Vorort des Christentums bilde. („Das Kirchenbewußtsein der ältesten Christenheit“. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 22. Bd. Gießen 1923. S. 20—42, S. 29.)

[5]) Vgl. Holl, der Kirchenbegriff S. 926 ff. — Achelis, a. a. O. I. S. 8 f.

[6]) Vgl. E. Salin, „Civitas Dei“. Tübingen 1926. S. 36 ff. — R. Knopf, „Das nachapostolische Zeitalter“. Tübingen 1905. S. 25 ff.

[7]) Vgl. A. Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“.[2] Bonn 1857. S. 3 ff.

Vordergrund“ gerückt habe[1]), daß er „das Pneumatische, die Selbständigkeit der Gemeinde und des einzelnen Christen... zu stärkerer Geltung“ gebracht[2]), und daß er „den jerusalemischen Anspruch auf Heiligkeit“ und damit dessen Primat zerstört habe[3]). Während nach der Ansicht Holls Paulus nur ungewollt[4]) und indirekt dem Katholizismus den Weg bahnte, indem er die Bahn freimachte für den Primat Roms[5]), ist nach anderer Ansicht „Paulus recht eigentlich der Schöpfer des katholischen Kirchengedankens[6])“; denn er sieht seine apostolische Autorität „in dem ganz undemokratischen Prinzip göttlicher Offenbarung und Berufung“ begründet, statt sich „auf Wahl oder Vertrauen seitens der Gemeinde“ zu berufen[7]). Auch die Einführung des katholischen Sakramentes in das Urchristentum wird vielfach dem Apostel Paulus zugeschrieben. Er habe die freien Sakramentsvorstellungen der ältesten Christenheit „in seine pneumatische Erlösungslehre eingereiht“ und dadurch das katholische Sakrament im wesentlichen begründet[8]). Vielfach wird er in diesem Zusammenhang für das „Einströmen des Mysteriengeistes[9])“ teils direkt[10]), teils indirekt[11]) verantwortlich gemacht[12]).

---

[1]) Der Kirchenbegriff S. 942 (ff.).

[2]) Ebd. S. 943.

[3]) Ebd. S. 944.

[4]) Nach Weinel hat Paulus die Kirche „nicht gründen wollen, sondern gründen müssen“ und hat dies „nicht mit Bewußtsein getan“. (a. a. O. S. 165.)

[5]) Holl, der Kirchenbegriff S. 945.

[6]) Mundle, a. a. O. S. 39.

[7]) Ebd. S. 35. — Nach A. Jülicher hat Paulus die Kirche nicht gestiftet, sondern „nur schriftgelehrte Folgerungen entwickelt“ („Paulus und Jesus“. Religionsgeschichtliche Volksbücher. 1. Reihe, 14. Heft. Tübingen 1907. S. 69). Vgl. P. Feine, „Jesus Christus und Paulus“. Leipzig 1902. S. 298.

[8]) P. Wernle, „Die Anfänge unserer Religion“.[2] Tübingen und Leipzig 1904. S. 196.

[9]) Kattenbusch, Die Vorzugsstellung S. 351.

[10]) J. Weiß, „Das Urchristentum“. Hrsg. von R. Knopf. Göttingen 1917. S. 494 ff.

[11]) R. Reitzenstein, „Die hellenistischen Mysterien-Religionen nach ihren Grundlagen und Wirkungen“.[3] Leipzig und Berlin 1927. S. 417 ff.

[12]) Andere leugnen bestimmt jeden Zusammenhang zwischen Paulus und den Mysterien-Religionen. Vgl. z. B. K. Clemen, „Der Einfluß der Mysterien-Religionen auf das älteste Christentum“. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. 13. Bd., 1. Heft. Gießen 1913. — K. Holl, „Urchristentum und Religionsgeschichte“. Studien des apostolischen Seminars in Wernigerode. 10. Heft. Güterloh 1925. S. 41 (29 ff.) — G. Kittel, „Die Religionsgeschichte und das Urchristentum“. Gütersloh 1931. S. 125 ff.

Zusammenfassend läßt sich über die Stellungnahme der akatholischen Kritik zum Kirchenrechtsproblem des apostolischen Zeitalters (d. h. der Zeit bis etwa zum Jahre 70 nach Christus) folgendes sagen: Einigkeit herrscht bei allen darüber, daß in jener Zeit die katholische Form noch nicht ausgeprägt ist, dagegen gehen die Ansichten auseinander hinsichtlich der Frage, ob und inwieweit in jener Zeit schon katholische Ansatzpunkte zu finden sind.

3. Die nachapostolische Zeit.

Im Lichte der akatholischen Forschung über die Entwicklung der Kirche ist die sogenannte nachapostolische Periode, d. h. die Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis etwa zur Mitte bzw. (nach andern) bis zum Ausgang des zweiten Jahrhunderts, die entscheidende Epoche für die Umbildung des Christentums zum Katholizismus. Ja, für viele Autoren wird in jener Zeit der Katholizismus in seinem Wesen vollendet. Denn fast allgemein wird die These angenommen: Der Katholizismus entsteht mit dem monarchischen Episkopat. Dieser aber läßt sich unzweifelhaft in jener Periode nachweisen.

Es sind vor allen drei Fragereihen, die sich die Kritik im Hinblick auf die kirchenrechtliche Entwicklung jener Epoche gestellt hat: 1. Welches sind die Strömungen und Kräfte, welche eine solche Wesensverwandlung des Christentums anbahnten und durchsetzten? 2. Welches sind die wichtigsten Entwicklungsstufen bis zur endgültigen Festigung der kirchlichen Organisationsformen? 3. Welches sind die konkreten (quellenmäßigen) Beweise für die Annahme einer wesentlichen Veränderung der Verfassung der Kirche?

Was die erste Frage betrifft, welche Strömungen zur Katholisierung des Christentums führten, so legte man lange Zeit großen Nachdruck auf die angeblichen Gegensätze zwischen Judenchristentum und Paulinismus, d. h., zwischen dem Prinzip der Gesetzlichkeit und der christlichen Unabhängigkeit, Gegensätze, die schon in apostolischer Zeit bestanden haben sollen. Die Entwicklung zum Katholizismus wurde im Anschluß daran teils als ein Rückfall in das Alte Testament (vor allem hinsichtlich der Idee des besonderen Priestertums[1]), teils als ein langsames Aufgeben des Paulinismus[2]), teils als eine

---

[1]) Neander, Allgemeine Geschichte (Vgl. I S. 105 f.).
[2]) H. W. J. Thiersch nach Ritschl a. a. O. S. 7 ff.

Versöhnung der Partei der Petriner mit der der Pauliner[1]), teils als ein stufenweises Fortschreiten vom Christentum zum Ebionitismus und von da zum Katholizismus[2]), teils als eine allmähliche Abstumpfung des Paulinismus[3]), teils als ein Kompromiß zwischen paulinischem und ebionitischem Geist[4]) dargestellt. Ritschl macht sich von der traditionell gewordenen Meinung los und sieht im Katholizismus „eine Stufe des Heidenchristentums allein[5])". Unter vier „antithetischen Gesichtspunkten" betrachtet er die Entwicklung der Urkirche zum Katholizismus, nämlich „in ihrer Richtung gegen das Judenchristentum (und damit gegen das Judentum), gegen die apostolischen Lehrformen, gegen die Gnosis, gegen das Heidentum[6])". Weit verbreitet ist die Ansicht, daß die katholische Kirche in erster Linie im Kampf gegen die gnostische Gefahr entstanden sei[7]). Harnack, der, wie wir gesehen haben, schon für das Urchristentum treibende Kräfte der Rechtsbildung festgestellt hat, spricht die letztlich entscheidende Bedeutung für die Vollendung der wesentlichen Form des Katholizismus dem eigenartigen Verhältnis zwischen Christentum und Staat zu: Das kirchliche Recht entsteht so nach seiner Meinung „hauptsächlich aus der Notwendigkeit, für die Rechte und die Rechtsordnungen, die im Staate gelten und die man nicht anerkennen konnte, andere analoge zu substituieren und die, welche man anerkennen konnte, zu verbessern[8])". (Harnack hat dabei freilich mehr die Auswirkungen der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt als die Entstehung ihrer obersten Faktoren im Auge.)

Die spezielle Frage nach der Ursache der Entstehung des monarchischen Episkopats als der Grundlage des Katholizismus wird von Achelis dahin beantwortet, daß man die ideale Einheit der Stadtgemeinde, die sich bei der Zunahme der Christen in

---

[1]) Rothe a. a. O. S. 311 ff.

[2]) A. Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptelementen seiner Entwicklung". 2 Bde. Tübingen 1846 (vgl. I S. 300 ff.; 364 ff.; 490 ff.).

[3]) F. Chr. Baur, „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte".[2] Tübingen 1860. (Vgl. S. 178 ff.)

[4]) G. V. Lechler, „Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter".[3] Karlsruhe und Leipzig 1885. (Vgl. S. 526 ff.; 626.)

[5]) A. a. O. S. 23.

[6]) Ebd. S. 24.

[7]) Z. B. O. Pfleiderer, „Die Entstehung des Christentums". München 1905. S. 246 (241 ff.).

[8]) Entstehung S. 103. — Vgl. A. Harnack, „Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche". Die Kultur der Gegenwart. Berlin und Leipzig 1906. S. 129—160; 132.

verschiedene Hausgemeinden aufgelöst habe, „zu einer organisierten Einheit" umschaffen wollte[1]). Gerke führt den Episkopat auf eine Fortentwicklung der „römischen Theorien" hinsichtlich der Kirchenverfassung, (die der Verfasser des ersten Clemensbriefes zum erstenmal entwickelt habe), zurück[2]), während Sohm dem Verfasser des ersten Clemensbriefes direkt die ganze Entscheidung für die Grundlegung der katholischen Rechtsstruktur im monarchischen Episkopat zuschreibt[3]).

Über die zweite Frage, nämlich nach den Entwicklungsstufen der kirchlichen Verfassung in jener Periode, fällt Knopf folgendes allgemeine Urteil: „Die Entwicklung der Verfassung war in den Jahrzehnten der zweiten und dritten Generation eine erstaunliche, sie führt von der freien, noch im wesentlichen auf charismatischer Begabung stehenden Organisation der paulinischen Gemeinden bis zum monarchischen Episkopat, ja bis an die Grenzen der bischöflichen Suprematie. Geht man von einem Quellendokumente zum andern über, so kann man oft nur staunen über die ungemein rasche Fortentwicklung ...[4])." In der Zeichnung der Entwicklung der einzelnen kirchlichen Ämter geht Hatch von dem Milieu, in dem das älteste Christentum lebte, aus; er kommt dabei zu einer scharfen Unterscheidung zwischen der ursprünglichen Verfassung (der Einzelgemeinden) im Gebiet des Heidenchristentums und der im Judenchristentum: Letzteres bewahrt zunächst die Form der Synagogal-Verfassung, ein Kollegium von Ältesten an der Spitze, die Presbyter[5]). In den heidenchristlichen Gemeinden bilden sich nach seiner Ansicht Ordnungen analog der Verfassung der heidnischen Vereine: Die Vereinsgeschäfte werden von Vorständen und Helfern besorgt; in den christlichen Gemeinden sind das die Bischöfe und die Diakonen[6]). Die monarchische Bischofsgewalt entsteht aus dem allgemeinen Bestreben der Genossenschaften, einen „Präsidenten" an der Spitze zu haben[7]); zum Teil läßt sie sich auch aus dem ursprünglichen Vorkommen einer direkt aposto-

---

[1]) A. a. O. II S. 2 (1 ff.).

[2]) F. Gerke, „Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts". Leipzig 1931. S. 63 ff. — Vgl. Harnack, Einführung. S. 98 f.

[3]) Kirchenrecht I. S. 157 ff.

[4]) A a. O. S. 148.

[5]) E. Hatch, „Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum".[2] Übersetzt von A. Harnack. Gießen 1883. S. 51 ff.

[6]) Ebd. S. 17 ff.

[7]) Ebd. S. 80 f.

lischen Gemeindeleitung erklären[1]). Noch komplizierter ist die Struktur bzw. die Entwicklung der Alten Kirche nach der Theorie Harnacks: Er kennt vier Organisationen der ältesten Christenheit: 1. Die „Geehrten", das sind die Apostel, die Propheten und die Lehrer. 2. Die „Alten" im Unterschied zu den „Jüngeren". 3. Die Bischöfe und die Diakonen als Glieder der „administrativen" Organisation. 4. Die „Vollkommenen", nämlich die Märtyrer, die Bekenner, die Jungfrauen, die Witwen und die Enthaltsamen[2]). „Das Episkopat wurde", so meint Harnack, „auf die Linie seiner katholischen Entwicklung gestellt, indem die Inhaber desselben als solche anerkannt wurden, die auch den Dienst der Propheten und Lehrer, letztlich auch den der Apostel leisten[3])."

Als ein Hauptproblem wird in diesem Zusammenhang die Frage nach dem ursprünglichen Verhältnis zwischen den Bischöfen und den Presbytern angesehen. Während Harnack an der früher fast allgemein vertretenen Ansicht festhält, daß Presbyter und Bischöfe ursprünglich identisch seien — die Träger des Bischofsamtes führen auch den Titel Presbyter[4]) —, sieht Sohm in den Presbytern der Alten Kirche „die alten Gemeindemitglieder, d. h. diejenigen, welche schon längere Zeit der Gemeinde angehören und welche ihr Christentum in dieser Zeit tatsächlich bewährt haben...[5])". Die zum Dienst in der Gemeinde bestellten Bischöfe gehören nach seiner Ansicht ohne weiteres zu den Alten und Geehrten[6]), wie auf der anderen Seite die Presbyter, die als solche nicht bestellt werden können, die Bestellung zum Bischof erhalten können[7]). Ja, der Bischof wird „grundsätzlich aus der Reihe der... Presbyter genommen[8])". K. Müller endlich vertritt die Ansicht, daß die Presbyter zwar „überall der Ehrenstand der Bewährten, der Erfahrenen" sind[9]); wo

---

[1]) E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung. S. 82 f.

[2]) A. Harnack, „Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts". (Prolegomena.) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. II. Bd., Heft 1 u. 2. Leipzig 1893. S. 148 ff.

[3]) Ebd. S. 153.

[4]) Einführung S. 89.

[5]) Kirchenrecht I S. 93.

[6]) Ebd. S. 95.

[7]) Ebd. S. 96.

[8]) Ebd. S. 106 f. — Vgl. Gerke a. a. O. S. 34 ff.

[9]) K. Müller, „Beiträge zur Geschichte der Verfassung der Alten Kirche". Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Nr. 3. Berlin 1922. S. 5 (3 ff.).

sie aber die Gemeinde leiten, da tun sie dies „nicht als Vorstände, sondern als die Personen, denen Autorität zukommt[1])“; sie bleiben als solche bestehen, auch „wo Apostel, Propheten und Lehrer sind, und erst recht, wenn als deren Ersatz Bischöfe eintreten[1])“. Es besteht also nach seiner Meinung kein regelmäßiger Übergang vom Presbyterat zum Bischofsamt.

Was die für die Verfassungsgeschichte jener Zeit in Betracht kommenden Dokumente betrifft, so werden vielfach auch noch vereinzelte Schriften des Neuen Testamentes als richtunggebend für die Entwicklung des nachapostolischen Christentums herangezogen, nämlich die letzten paulinischen Briefe und die johanneischen Schriften.

Insoweit die Pastoralbriefe als Zeugnisse für den monarchischen Episkopat anerkannt werden[2]), gelten sie meist als nicht in paulinischer Zeit geschrieben[3]); oder man hält sie für echt, schränkt dann aber die Bedeutung der darin vorkommenden Bischöfe im Sinne der von Hatch vertretenen Ansicht ein: es sind Gemeindebeamte ohne innere Vollmachten[4]). Im Hebräerbrief mit seiner Darstellung vom himmlischen Hohenpriestertum Christi sieht Ritschl „eine spätere Entwicklungsstufe der christlichen Ansicht der Apostel“ dargestellt[5]). Nach anderer Ansicht vermittelt der Hebräerbrief (auf künstliche Weise) den Anschluß an die älteste Offenbarung und ist darum von weittragender Bedeutung für die Weiterentwicklung des Christentums[6]). Die Theologie des Johannes bildet nach dem Urteil der einen das versöhnende Element zwischen Judenchristentum und Paulinismus[7]), und vollendet theoretisch das Fundament der Kirche[8]), nach andern wirkt sie positiv mit an der Wesensänderung des Christentums durch Hellenisierung der altchrist-

---

[1]) K. Müller a. a. O. S. 5.

[2]) Knopf a. a. O. S. 220.

[3]) Ebd. S. 33. — Vgl. H. J. Holtzmann, „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“. 2 Bde.[2] Tübingen 1911. II S. 312 ff.

[4]) M. Dibelius, „Die Pastoralbriefe“.[2] Handbuch zum Neuen Testament. Nr. 13. Tübingen 1931. S. 35.

[5]) A. a. O. S. 169. — Nach A. Seeberg ist der Inhalt des Hebräerbriefes „die apostolische Lehre in alexandrinischer Gestaltung“. („Der Brief an die Hebräer.“ Leipzig 1912. S. 156.)

[6]) E. Meyer, „Ursprung und Anfänge des Christentums“. 3 Bde. Stuttgart und Berlin 1921/23. III S. 591 ff.

[7]) A. Neander, „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“. 2 Bde.[4] Hamburg 1847. (II) S. 913.

[8]) Meyer a. a. O. S. 642 ff.

lichen Anschauungen[1]). Der dritte Johannes-Brief gibt nach Harnack Zeugnis von Widerständen gegen die Herausbildung des monarchischen Episkopats[2]), während nach seiner Ansicht Johannes selbst in den Sendschreiben seiner Apokalypse wie ein „Superintendent[3])", ja „als unbeschränkter geistlicher Herr[4])" jenen Gemeinden vorsteht.

Über die Didache als Dokument der altchristlichen Verfassungsgeschichte sind die Urteile der akatholischen Kritik im wesentlichen ziemlich einhellig: Sohm findet in ihr Spuren einer „natürlichen Gliederung" der Kirche[5]), Knopf meint, daß die dort vorausgesetzte kirchliche Ordnung „die verhältnismäßig nächste Verwandtschaft mit den Verfassungszuständen des apostolischen Zeitalters" aufweise[6]), und H. Lietzmann wählt in seiner Untersuchung über die altchristliche Verfassung die Didache zum Ausgangspunkt, als die Schrift aus jener Zeit, „die allein ein vollkommen klares und unsere übrigen Quellen aufhellendes Bild liefert[7])". Die Didache ist also nach den Urteilen der Kritik noch in keiner Weise katholisch.

Bedeutend größer sind für die akatholische Darstellung die Schwierigkeiten, die ihr der erste Clemensbrief für die Erklärung bietet. Durch zahlreiche Untersuchungen ans Licht gerückt, gilt diese Schrift heute vielfach als „die wichtigste Urkunde für die älteste Verfassungsgeschichte der Kirche[8])". Ziemlich einig ist sich die Kritik heute darüber, daß der erste Clemensbrief eine katholische Linie aufweise, d. h. daß die darin entwickelte „Amtstheorie" mit der später ausgeprägten katholischen Auffassung über das bischöfliche Amt leicht sich verbinden lasse. Uneinig ist man sich außer in sekundären Detailfragen nur über die Frage, ob der Verfasser jenes römischen Schreibens direkt oder nur indirekt den katholischen Amtsbegriff eingeführt

---

[1]) Schweitzer a. a. O. S. 338 ff. — P. Wendland, „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum", 2–3 Handbuch zum Neuen Testament. I, 2. Tübingen 1912. S. 224.

[2]) Entstehung S. 73.

[3]) Ebd. S. 48.

[4]) Achelis a. a. O. II S. 4.

[5]) Kirchenrecht I S. 99 (f.).

[6]) A. a. O. S. 152 (ff.).

[7]) H. Lietzmann, „Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte". Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 25. Jahrgang. Neue Folge, 20. Jahrgang. Frankfurt a. M. 1914. S. 97—153. S. 98.

[8]) Harnack, Einführung S. 95.

habe. Sohm ist der entschiedendste Vertreter der ersteren Ansicht: „Nach dem Clemensbrief haben die ‚bestellten Ältesten' ein auf göttlicher Ordnung beruhendes Recht auf das Bischofsamt..., und zwar ein lebenslängliches Recht..., mit der Wirkung, daß sie jeden anderen von dem gleichen Amte ausschließen... Die Wahl und Ordination zum Bischofsamt empfängt rechtliche Bedeutung[1])." „Mit dem Aufkommen solcher Rechtsnormen", so entscheidet Sohm, „muß der Katholizismus entstehen[2])." Vorsichtiger in der Deutung des Briefes ist Harnack. Zwar glaubt er in dem Brief den, „Katholizismus als Religion" mit allen seinen Elementen, darunter auch ein Stück Spätjudentum und Hellenismus, schon fertig vorzufinden[3]), meint aber hinsichtlich der verfassungsrechtlichen Seite, daß der monarchische Bischof aus dem ersten Clemensbriefe „direkt noch nicht abzuleiten" sei[4]) und daß Clemens „an die Fortsetzung des spezifischen apostolischen Amts noch gar nicht denkt[4])". Immerhin vertritt er die Ansicht, daß durch die Amtstheorie des Clemens „die folgende Entwicklung"... zwangsläufig werden" mußte[4]). Das Wichtigste in den verfassungsrechtlichen Ausführungen des Clemens ist nach Harnack die Tatsache, daß jener durch „vier zweifellos schicksalsvolle Fiktionen[5])", — Isaias-Weissagung hinsichtlich der Bischöfe und Diakonen; analoge Anwendung der alttestamentlichen Ordnung auf die Kirche; Voraussehen des Streites über das Amt seitens der Apostel; deren allgemeine verfassungsrechtliche Anordnung[5]) —, (vielleicht unbewußt), „die Beamten der zweiten Generation usw. in das göttliche System der ‚missio' hineingezogen habe[6]). Schließlich spricht Harnack noch die Vermutung aus, „daß hier auf christlichem Boden doch schon der Geist, der Anspruch und die Kraft Roms sich geltend gemacht haben[7])". Gerke berührt sich in wichtigen Punkten mit Harnack, wenn er auch unter etwas anderem Gesichtswinkel den ersten Clemensbrief behandelt; für ihn steht die verfassungsrechtliche Frage im Mittelpunkt, während Harnack dieselbe an die Peripherie rückt. Im einzelnen stellt Gerke folgendes fest: In dem Brief erscheint nur eine christliche Gemeindeverfassung, keine Kirchenverfassung (gegen Sohm[8]).

---

[1]) Kirchenrecht I S. 159.
[2]) Ebd. S. 160 ff.
[3]) Einführung S. 86 (66 ff.).
[4]) Ebd. S. 97.
[5]) Ebd. S. 95.
[6]) Ebd. S. 96.
[7]) Ebd. S. 99.
[8]) A. a. O. S. 59.

Die Demokratie als die seitherige Form der Gemeindeverfassung wandelt sich allmählich in eine „oligarchische Aristokratie von Amtsträgern“ um[1]). Die „römischen Theorien[2])“, die im Clemensbrief zum Vorschein kommen, haben die Zweiheit: Beamte und Gemeinde „rechtlich sanktioniert“ und den Bischöfen und Diakonen einen „geistlichen Charakter“ verliehen[3]). Dagegen hat der erste Clemensbrief „weder ein göttliches noch überhaupt ein Kirchenrecht schaffen wollen[4]): Er „zeigt uns eine Vorstufe des Kirchenrechts: er zeigt die rechtliche Konsequenz aus der irdischen Verhaftung der Lokalgemeinde und zeigt, daß diese Konsequenz notwendig ist[5])“.

Der verfassungsrechtliche Inhalt der Ignatiusbriefe ist heute auch für die Kritik kein eigentliches Problem mehr. Allgemein wird zugegeben, daß Ignatius den monarchischen Episkopat kennt. Auseinander gehen die Meinungen nur darüber, ob Ignatius in seinen Briefen nur die geschehene Tatsache der Verfassungsänderung bezeugt[6]), oder ob er auch positiv zur Umbildung der Struktur der Kirche etwas beiträgt. Letztere Ansicht vertreten u. a. Ritschl und Harnack, indem sie Ignatius mitverantwortlich machen für „die Beschränkung des Priestertitels auf die Mitglieder des Klerus[7])“. Wegen seiner Christusmystik und seiner Hinweise auf die Eucharistie wird Ignatius von einigen als Wegbereiter der hellenistischen Mystik[8]) und der Mysterienreligionen betrachtet[9]), während Seeberg eben aus jener mystischen Betrachtung der Kirche seitens des Ignatius herausliest, daß dessen Kirchenbegriff noch frei ist von „hierarchischer Einengung[10])“. Nach Loofs beruht die Bedeutung der Ignatiusbriefe für die kirchliche Entwicklungsgeschichte darin, daß sie die „Einwirkung des religiösen ‚Enthusiasmus‘ auf die Ver-

---

[1]) Gerke, a. a. O. S. 61.
[2]) Ebd. S. 63 ff.
[3]) Ebd. S. 102.
[4]) Ebd. S. 103.
[5]) Ebd. S. 104.
[6]) Vgl. z. B. Achelis, a. a. O. S. 2. — Knopf, a. a. O. S. 220 f.
[7]) Ritschl, a. a. O. S. 554. — Harnack, Entstehung S. 83 (60 ff.).
[8]) Schweitzer, a. a. O. S. 324 ff.
[9]) W. Bousset, „Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus“.[3] Göttingen 1926. S. 278 ff.
[10]) R. Seeberg, „Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche“. Erlangen 1885. S. 14 (11 f.). — Vgl. Knopf a. a. O. S. 220.

fassungsentwicklung . . . . in der denkbar schärfsten Weise zeigen[1])".

Wenig Beachtung findet im Zusammenhang mit unserer Frage begreiflicherweise der kurze Polykarpbrief. Harnack legt den Finger auf das Fehlen des Bischofstitels[2]). Nach Völter hat der Brief gleichzeitig paulinischen und petrinischen Charakter, weist also auf eine Versöhnung der ursprünglichen Gegensätze hin[3]).

Auch der Barnabasbrief bietet der Kritik wenig feste Anhaltspunkte. Er wird einerseits in den Rahmen einer ethisch-eschatologischen Auffassung der Väter von der Kirche einbezogen: Die Kirche sei danach „eine himmlische Größe neben Christus und über den Gemeinden und den einzelnen[4])". Anderseits sucht man die vermuteten Widersprüche des Briefes in der Beurteilung des alttestamentlichen Gesetzes durch die Annahme einer späteren Überarbeitung der ursprünglich zum Alten Testament ausschließlich negativ eingestellten Schrift verständlich zu machen[5]).

Einem unverhältnismäßig großen Interesse begegnet auf akatholischer Seite der Pastor Hermae. Harnack findet dort seine vier Organisationen der alten Kirche aufgezählt[6]); Knopf hebt die Tatsache hervor, daß im Hermasbuch Amtsträger und Pneumatiker zur Eintracht ermahnt werden: daraus könne man auf bestehende Reibereien zwischen den beiden Autoritätskreisen schließen[7]). Nach Frick zeigt der Hirte des Hermas Spuren des eindringenden „Moralismus'[8])"; auch seien bei Hermas Kirche und Reich Gottes ganz nahe aneinandergerückt[9]). Sohm sieht in den Angaben des Hermasbuches einen Beweis für das Bestehen des monarchischen Episkopats in der Kirche jener Zeit[10]).

---

[1]) Fr. Loofs, „Die urchristliche Gemeindeverfassung". Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang 1890, 4. Heft. Gotha 1890. S. 657.

[2]) Entstehung S. 59 f.

[3]) D. Völter, „Die Apostolischen Väter". Leiden I 1904. II 1908—1910. II, 2 S. 47.

[4]) R. Frick, „Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin". Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Beiheft 6. Gießen 1928. S. 31 (27 ff.).

[5]) Z. B. Völter, a. a. O. S. 368 ff.; 416 ff.

[6]) Prolegomena S. 150, Anm. 78.

[7]) a. a. O. S. 182 ff.

[8]) a. a. O. S. 31.

[9]) Frick, a. a. O. S. 32.

[10]) Kirchenrecht I S. 172 ff.

So zeigt uns schon ein flüchtiger Blick auf die wichtigsten Aufstellungen der Kritik hinsichtlich der Entwicklung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter die Fülle der auftretenden Fragen und Theorien: ein Beweis für die Konzentration des gegnerischen Interesses auf jene Epoche; ein Beweis aber auch für die vielen Rätsel eben jener Entwicklungsperiode, „deren Ergebnisse zu sehen sind, deren gesetzmäßiges Werden aber nur mit der größten Vorsicht und unter steter Unsicherheit nachzuzeichnen ist[1])".

4. Die Zeit der Väter-Theologen.

Zwei Momente stehen in dieser Periode im Vordergrund: Die Ausbildung des kirchlichen Dogmas und das Hervortreten des römischen Primates. Das sind denn auch die Hauptgesichtspunkte, von denen auf Seiten der Kritik die Darstellung sowohl des Gesamtcharakters wie der treibenden Kräfte jener Zeit ausgeht. Was den ersten Punkt betrifft, die Ausbildung der kirchlichen Theologie, so weist Hatch, um die Wesensänderung, die das Christentum dadurch erfahren habe, zu veranschaulichen, auf den Unterschied zwischen der Lehre der Bergpredigt und den Entscheidungen des Nicänums hin[2]). Die Ursache dieser Umbildung sieht er in der „Einführung der drei Hauptprodukte des griechischen Geistes, der Rhetorik, Logik und Metaphysik in das Christentum[3])", wie in der Übernahme griechischer Ideen und Bräuche[4]). Dadurch sei eine „neue Grundlage der christlichen Einheit" zustande gekommen: „Lehre statt Leben[5])". Harnack verallgemeinert diese These, indem er das Christentum als eine „von Anfang an . . . eminent synkretistische . . . Religion" bezeichnet[6]). Zu diesem Zweck besitze es „außerordentliche Kräfte auf den Gebieten des irdischen Lebens[7])",

---

[1]) Knopf, a. a. O. S. 148.

[2]) F. Hatch, „Griechentum und Christentum". Übersetzt von E. Preuschen. Freiburg i. Br. 1892. S. 1.

[3]) Ebd. S. 259.

[4]) Hatch, Griechentum S. 259.

[5]) Ebd. S. 284 (ff.).

[6]) A. v. Harnack, „Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott" Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 3. Reihe, 15. Bd. Leipzig 1921. S. 5.

[7]) Derselbe, „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas". Gotha 1927. S. 17.

so „die Konsumptionskraft[1])“, „die Assimilationskraft[1])“, „die Produktionskraft[2])“. Die christliche Theologie verarbeitete nach Harnack nicht bloß hellenistische Stoffe, sondern auch „den komplizierten, aus zahlreichen Quellen geflossenen religiösen Stoff des Spätjudentums“, den die Kirche von Anfang an mit dem Alten Testament übernommen habe[3]). So habe sich das Christentum allmählich zu einer „synkretistischen Universalreligion“ herausgebildet, ein Prozeß, der in der Mitte des dritten Jahrhunderts abgeschlossen gewesen sei[4]). Das Dogma im besonderen entsteht nach Harnack „als Umbildung der christlichen Verkündigung zu antignostischen und antimarcionistischen Lehren[5])“ und „zu einem religionsphilosophischen kirchlichen Erkenntnissystem auf Grund der apologetischen Theologie[5])“.

Die Weiterbildung der kirchlichen Verfassung (im engeren Sinne) ist nach der Meinung Harnacks eine Frucht der der Kirche besonders eigenen „Organisationskraft[6])“, sowie einer „Wahlverwandtschaft . . . zwischen Kirche und römischem Weltstaat[7])“. Auch der in dieser Periode deutlich hervortretende römische Primat ist nach protestantischem Urteil ein Produkt künstlicher Entwicklung: „Die Römische Gemeinde wagte es, den Thron wirklich zu besteigen, der jeder christlichen Gemeinde zugänglich war[8])“. Das ist auf jener Seite die allgemeine Überzeugung. An äußeren Gründen, auf die sich dabei Rom gestützt habe, werden verschiedene genannt: Bald ist es die Bedeutung Roms als „Welthauptstadt[9])“, bald das römische Patronat über die Kirchen des Abendlandes, denen Rom tatsächlich das Evangelium bzw. die bischöfliche Gewalt vermittelt habe[10]), was den Ausschlag gegeben haben soll. Oder es ist der „Zufall, daß Petrus und Paulus in ihr (d. h. der römischen Gemeinde) den Märtyrertod erlitten haben[11])“, oder auch der andere Zufall, daß

---

[1]) Harnack, Die Entstehung S. 18.
[2]) Ebd. S. 19.
[3]) Marcion S. 6. — Auch nach Weinel steckt „in der christlichen Dogmatik“ ein „jüdisch-hellenistisches Erbe“ (a. a. O. S. 223).
[4]) A. v. Harnack, „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“. 2 Bde.[3] Leipzig 1915. I S. 301 (300 ff.).
[5]) Derselbe, Die Entstehung der christlichen Theologie, S. 76.
[6]) Ebd. S. 19.
[7]) Harnack, die Mission S. 251.
[8]) Derselbe, Einführung S. 99.
[9]) O. Pfleiderer, „Die Entwicklung des Christentums“. München 1907. S. 77.
[10]) K. Müller, a. a. O. S. 31.
[11]) Holl, der Kirchenbegriff S. 945.

ein Theologe (Cyprian), indem er die Matthäusstelle 16, 18 gegen „die römischen Vorrangsansprüche“ gebrauchte, „zwei Kraftzentren in Kontakt“ setzte[1]), wodurch Rom unter geschickter Ausnützung der Situation an das Ziel seiner ehrgeizigen Wünsche und Bestrebungen gelangt sei. Ausführlich zeichnet Sohm die Herausbildung des römischen Primates, wie er sie sich vorstellt: Nachdem durch den ersten Clemensbrief der römische Episkopat entstanden ist[2]), der jedoch zunächst nicht mehr bedeutet als jeder andere Episkopat, entwickelt sich die römische Gemeinde infolge ihrer natürlichen Bedeutung wie einer tatkräftigen Erfassung der rechtlichen und moralischen Vollmachten und Möglichkeiten seitens der römischen Bischöfe allmählich zur Metropole über die Gemeinden Italiens[3]), dann zur Gesetzgeberin für die Gesamtkirche[4]), bis schließlich durch das „Bündnis des römischen Kaiserreiches mit der christlichen Kirche“, zu Beginn des 4. Jahrhunderts daraus „ein mit Rechtsgewalt ausgerüsteter Primas der Christenheit“ wird[5]). Freilich die letzte Stufe der primatialen Vollgewalt hat Rom nach der Meinung Sohms im christlichen Altertum noch nicht erreicht.

Was die treibenden Kräfte der Entwicklung der Kirche in jener Zeit betrifft, so werden als solche in erster Linie die einzelnen Vätertheologen betrachtet. Diese gelten nicht bloß als Zeugen für den jeweiligen Stand der Entwicklung, sondern auch als die vorwärtstreibenden und richtunggebenden Faktoren derselben.

„Die Apologeten nennt Harnack die Begründer der kirchlichen Theologie und schreibt ihnen für die Ausgestaltung des späteren Dogmas bedeutsamen Einfluß zu[6]). Frick bezeichnet ihre Lehranschauungen mit ihrem „rationalistischen Gottesbegriff[7])“ und ihrer „moralistischen Ethik[8])“ als einen „theologischen Tiefstand[9])“.

———

[1]) F. Caspar, „Primatus Petri“. Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte. 47. Bd. Kanonistische Abteilung. XVI. Weimar 1927. S. 253—331. S. 275 f.
[2]) Sohm, Kirchenrecht I S. 164 ff.
[3]) Ebd. S. 391 (350 ff.).
[4]) Ebd. S. 412.
[5]) Ebd. S. 414.
[6]) Die Entstehung der christlichen Theologie. S. 65 ff.
[7]) A. a. O. S. 35 ff.
[8]) Ebd. S. 37 (ff.).
[9]) Ebd. S. 35.

Irenäus gilt fast allgemein als der „Theologe“ unter den älteren Kirchenvätern[1]). Seeberg meint, Irenäus habe zwar auch „seinen Baustein zur Feststellung des römischen Kirchenbegriffs geliefert[2])“. Indes sei es für ihn wohl nur „ein Hilfsgedanke“ gewesen, wenn er, entsprechend dem „historischen Verdienst des Episkopats“, dessen „Bedeutung für den Wahrheitsbesitz der Kirche so hoch gestellt“ habe[3]). Im Grunde genommen erblicke er das Wesen der Kirche ausschließlich in der „Gemeinde der Gläubigen[3])“. In der Primatsfrage hat Irenäus nach H. Koch „bischöflich nebenordnend gedacht[4])“.

Nach Tertullian ist es, wie Seeberg meint, in seiner vormontanistischen Periode „nicht der Episkopat, durch den die Kirche zur Einheit wird, sondern lediglich die apostolische Lehre, die Kontinuität des Glaubens und des Lebens der apostolischen Gemeinden, die ihren Ursprung letzthin auf Gott zurückführen[5])“. Vom Primat Roms wollte Tertullian nach Caspar trotz einiger seiner Worte, die scheinbar darauf Bezug nehmen, überhaupt nichts wissen[6]).

Cyprian kommt nach vielfacher Ansicht als erster unter den Kirchenvätern der „vulgär-katholischen“ Auffassung über die Kirche „sehr nahe[7])“. Er hat nach Sohm die Grundlage des Katholizismus vollendet mit seiner Lehre: „Nur wo der rechtmäßige Bischof ist, nur da ist Christus[8]).“ Nach Frick ist Cyprians Kirchenbegriff „eine einfache Folgerung aus der Tatsache, daß der Widerspruch zwischen dem sittlich-religiösen Ideal der sancta ecclesia und den tatsächlichen sittlichen Verhältnissen in den Gemeinden unerträglich geworden war[9])“. Was Cyprians Stellung zum Primat betrifft, so glaubt H. Koch aus seinen Äußerungen „den philosophischen, ja nachgerade mathe-

---

[1]) Z. B. Bousset, Kyrios S. 341. — Frick a. a. O. S. 58.

[2]) Studien S. 19. — Auch Sohm sieht in der Auffassung des Irenäus über den Zusammenhang von Bischof und Gemeinde eine Entwicklungsstufe in der Ausbildung des Kirchenbegriffs (Kirchenrecht I S. 201).

[3]) Seeberg, Studien S. 18.

[4]) H. Koch, „Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre“. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Beiheft 11. Gießen 1930. S. 177 (176 f.).

[5]) Seeberg, Studien S. 21 (ff.).

[6]) Primatus S. 255.

[7]) Seeberg, Studien S. 34 (ff.).

[8]) Kirchenrecht I S. 204 (202 ff.).

[9]) A. a. O. S. 115 ff.

matischen Beweis[1])" dafür herauslesen zu können, daß für ihn der Primat des Petrus „lediglich in seiner Amtsbestallung vor den übrigen Aposteln liegt[1])". Es sei darum „nicht Cyprian selber, sondern der mißverstandene und ‚verbesserte', ja in sein Gegenteil verkehrte Cyprian... Wegbereiter und Zeuge des Papsttums geworden[2])".

Die Gesamtauffassung Augustins wird von der Kritik fast allgemein als eine complexio oppositorum angesehen. Nach Frick hat er „die Spannung zwischen der Gnadenlehre des Paulus und der Sakramentslehre der katholischen Kirche, zwischen der Auffassung der Kirche als communio sanctorum und der katholischen Auffassung von der Bedeutung der Hierarchie erkannt. Aber er suchte zu vermitteln[3])". Nach Pfleiderer ist er in mancher Hinsicht der Vorläufer der mittelalterlichen Mystik und der Reformation geworden, aber indem er „die Gnade an die äußerlichen Kirchenmittel und -mittler gebunden hat, indem er dann die hierarchisch organisierte Anstalt der Kirche als die unmittelbar von Gott gestiftete irdische Erscheinung des Gottesreiches ansah, hat er den mittelalterlichen Katholizismus... begründet[4])". Hinsichtlich der Auffassung Augustins über den römischen Primat meint Caspar, seine Gedanken hierüber „deckten sich dort, wo sie sich, ohne die Einstellung auf praktisch-kirchenpolitische Zwecke des Augenblicks, frei ergingen, keineswegs mit den römischen[5])". Ja, er habe sich in der Primatslehre „sogar von Cyprian nach rückwärts in der Richtung frühchristlicher pneumatischer Auffassung" entwickelt[6]). Er betone gegenüber den Donatisten „statt des solus Petrus vielmehr die universa ecclesia als Inhaberin der Schlüsselgewalt[7])".

Der kleine Ausschnitt aus der akatholischen Beurteilung unseres Problems zur Zeit der Vätertheologen zeigt uns, daß über jene Epoche der kirchlichen Entwicklung das Urteil der Kritik zwar bestimmter ist, weil sie hier von historisch feststellbaren Quellen ausgehen kann, daß sie aber auf der andern Seite viel weniger umfassend und prinzipiell urteilt, als bei anderen

---

[1]) Koch, a. a. O. S. 46.
[2]) Ebd. S. 154. — Vgl. Caspar, Primatus S. 323.
[3]) A. a. O. S. 155.
[4]) Die Entwicklung S. 94.
[5]) F. Caspar, „Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft". I. Tübingen 1930. S. 338.
[6]) Ebd. S. 339.
[7]) Ebd. S. 340.

Epochen. Es sind fast ausschließlich Detailuntersuchungen, um die es sich dabei handelt, deren Ergebnisse nur mit Mühe zu einem Gesamtbild verbunden werden können.

5. Kirchenrechtsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit.

Es sind nur noch vereinzelte Autoren, die noch über das christliche Altertum hinaus die Entwicklung des katholischen Kirchenrechts weiter verfolgen. Für die meisten ist der Katholizismus spätestens mit Augustin fertig. Eigentlich ist es nur noch Sohm, der systematisch auch die spätere Kirchenrechtsentwicklung berücksichtigt. Das Kirchenrechtsproblem des Mittelalters ist für Sohm die Umwandlung des Kirchenrechts des „Altkatholizismus" in das kanonische Recht des „Neukatholizismus" (im elften bzw. zwölften Jahrhundert)[1]). Das Kirchenrecht des Altkatholizismus ist nach Sohm „unmittelbar aus dem Geist Gottes geschaffen[2])". Es fällt mit dem für die Christenheit geltenden göttlichen Recht... zusammen[3])". Est ist darum unveränderlich[4]). Erzeugt ist es „von der Kirche, nicht als Körperschaft und Inhaberin rechtlicher Gewalt, sondern als Geistträgerin und Inhaberin des göttlichen Wortes[5])". Daher bildet „die Wissenschaft vom kanonischen Recht für den Altkatholizismus einen Teil der Theologie[5])".

„Die Umwandlung der Kanonistik aus einer theologischen in eine juristische Wissenschaft" schließt nach Sohm „die größte Umwälzung in sich, die überhaupt innerhalb des Katholizismus sich vollzogen hat[6])". Das Dekret Gratians, das selbst noch wesentlich altkatholisch orientiert ist, insofern es ausschließlich (altkatholiches) Sakramentsrecht enthält, bahnt diese Entwicklung an[7]). Mit der zivilistischen, d. h. römisch rechtlichen Behandlung des kanonischen Rechts verliert in demselben „die religiöse Idee... die Alleinherrschaft[8])". Das kanonische Recht nimmt „römisch-rechtliche, d. h. weltlich-rechtliche

---

[1]) Kirchenrecht I S. 452 ff.; Kirchenrecht II S. 63 ff.; 87 ff.
[2]) Kirchenrecht II S. 77.
[3]) Ebd. S. 64.
[4]) Ebd. S. 97.
[5]) Ebd. S. 77.
[6]) Ebd. S. 89.
[7]) Sohm, das altkatholische Kirchenrecht S. 3 ff.; Kirchenrecht II S. 87 ff.
[8]) Kirchenrecht II S. 89.

Grundgedanken in sich auf[1])". Der römische „Körperschaftsbegriff" wird die Grundlage der Verfassung der Kirche[2]). „Die Unfehlbarkeit der Kirche als Christenheit verwandelt sich in die Unfehlbarkeit der Kirche als Körperschaft[3])." Indem man sodann eine Unterscheidung einführt zwischen göttlichem und menschlichem Recht, wird letzteres „grundsätzlich durch den Papst veränderlich[4])". Dadurch steigt die Macht des Papstes ins Ungemessene. Aber noch ist die letzte Etappe der päpstlichen Vollgewalt nicht erreicht; denn noch immer bedarf der Papst, „soweit es sich um eigentliche Lehrgesetzgebung handelt", der Zustimmung des allgemeinen Konzils, d. h. „des Zeugnisses der Ecclesia, daß seine Glaubensentscheidung wirkliche Feststellung des göttlichen Wortes ist[5])". Das wird anders durch das Vatikanum: „Die römisch-katholische Christenheit wird der Alleingewalt des Papsttums auch in Glaubensfragen unterworfen. Damit ist die Verwandlung der Lehrgewalt aus rein geistlicher Gewalt, was sie ursprünglich gewesen ist, in rechtliche Gewalt vollendet[6])." „Das bedeutet die Vollendung der rechtlichen Verfassung der Ecclesia[6])." So schildert Sohm die Weiterentwicklung der kirchlichen Verfassung[7]).

Von der neuesten Stufe der Entwicklung des katholischen Kirchenrechts ausgehend, sieht auch Fr. Heiler in der katholischen Kirche der Neuzeit einen neuen Kirchentypus, den „der römische

---

[1]) Kirchenrecht II S. 89.
[2]) Ebd. S. 90 ff.
[3]) Ebd. S. 110.
[4]) Ebd. S. 99 (ff.); Kirchenrecht I S. 452 f.
[5]) Kirchenrecht I S. 454.
[6]) Ebd. S. 455.
[7]) Eine gewisse Ergänzung bzw. Korrektur Sohms gibt A. Dempf („Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance". München und Berlin 1929), indem er, allerdings von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus und ohne das dogmatische Gebiet bzw. die Frage einer Wesensveränderung der Kirche berühren zu wollen, die „politische Renaissance bei den Kurialisten" (S. 441 ff.) und „die absolutistische Spitze der geistlichen Gewalt" (S. 455) bespricht. Durch die „päpstliche plenitudo potestatis" ist nach seiner Meinung „die geschichtliche Wirklichkeit, die konkrete Dezision ins Weltliche und Positivistische verlegt, während umgekehrt für das Mittelalter die konkrete geschichtliche Entscheidung in den schwierigsten Fällen heiliges und inspiriertes Recht war" (S. 455). Das bedeute „eine faktische Vernichtung des Kirchenbegriffs und seine Verweltlichung zu einem kirchenstaatlichen Absolutismus" (S. 456). Das von Sohm bezeichnete neukatholische Kirchenrecht sei also erst jetzt voll verwirklicht (S. 456).

Genius mit seinen beiden Charismen jus et imperium ... mit erstaunlicher Zielstrebigkeit herausarbeitete[1])". Er meint: „Die vatikanischen Dogmen vom Primat, Universalepiskopat und von der Unfehlbarkeit vollenden jenen 1500jährigen Riesenprozeß der Romanisierung des christlichen Abendlandes ... So siegte denn Rom, nicht nur, weil es mit eiserner Konsequenz und rücksichtsloser Härte sein Ziel verfolgte, sondern auch, weil das Christentum nach der kirchlichen Einheit verlangte, weil das Christentum selbst die souveräne Freiheit der Kirche von allen irdischen Mächten forderte[2])." Mit anderen Worten: Roms berechnende Energie und praktische Nützlichkeitsbestrebungen innerhalb der Kirche haben nach Heiler das Kirchenrecht im katholischen Sinne vollendet.

Hinsichtlich der Stellungnahme der Kritik zu kirchenrechtlichen Detailproblemen aus der nachpatristischen Zeit ist etwa noch die Zurückweisung des katholischen Eherechtes erwähnenswert. Zahlreiche eherechtliche Bestimmungen der Kirche, wie z. B. über die Bedingungen für die Gültigkeit bzw. Ungültigkeit der Ehe, werden als unverantwortlicher Eingriff der Kirche in göttliches Recht angesehen[3]). Die wesentlichen Formvorschriften zumal gelten als „grotesker" Versuch, einen „Termin" zu nennen, „bis zu dem Gott eine Ehe anerkennt[4])".

Die wenigen Belege aus dem akatholischen Urteil über das Kirchenrecht in seiner Entwicklung im Mittelalter und in der Neuzeit, die sich freilich durch Aufstellungen über unwesentliche Fragen oder von einem mehr wiedergebenden Charakter erweitern ließen, zeigen uns einerseits das geringe Interesse, das die Kritik den Kirchenrechtsproblemen dieser Zeit entgegenbringt, anderseits die Schwierigkeiten, die sich für Außenstehende bei dem Versuch ergeben, über diese späteren Entwicklungsstufen ein Urteil zu fällen.

---

[1]) Fr. Heiler, „Im Ringen um die Kirche". Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Bd. II. München 1931. S. 75.

[2]) Ebd. S. 76.

[3]) Fr. v. d. Heydt, „Die Mischehe". Berlin 1926. S. 102.

[4]) Ebd. S. 103.

6. Kapitel.

Die Entwicklung des Kirchenrechts in katholischer Betrachtung.

Ein kurzer Blick auf die Geschichte der Kirche, mit der die Geschichte des Kirchenrechts eng verbunden ist, belehrt uns, daß die Form der Kirche im Laufe der Jahrhunderte einen stets wechselnden Anblick bietet. Das mag uns zunächst befremden. Aber, so müssen wir fragen, ist es überhaupt möglich, daß eine Rechtsordnung, d. h. eine Ordnung vor allem des äußeren Zusammenlebens der Menschen stets unverändert bleibt? Konnte die Kirche bei der Veränderung ihrer Größenverhältnisse und bei dem steten Wandel der sie umgebenden Kulturen ihre erste Gestalt bewahren? Eine solche Frage stellen, heißt sie verneinen. Sohm, der für die Zeit vom ersten bis zum zwölften Jahrhundert ein unveränderliches Kirchenrecht annimmt, muß selbst zugeben, daß eine solche Ordnung für das praktische Leben untragbar ist, weil sie „die Erstarrung von Christentum und Kirche" bewirkt[1]). Also, wenn es ein Kirchenrecht gibt, dann gibt es auch eine Entwicklung des Kirchenrechts. Was das näherhin bedeutet, bzw. welches prinzipielle Problem mit der Tatsache einer solchen Entwicklung gegeben ist, zeigt uns eine Betrachtung des grundsätzlichen Verhältnisses zwischen Kirchenrecht und Kirche.

Kirchenrecht im weiteren Sinne ist die äußere Ordnung in der Kirche, die Summe ihrer ausgeprägten Formen: Die sichtbare Autorität, die vorgeschriebenen Heilsmittel, die vorgestellte Lehre; dazu alle „rechtlichen" Anordnungen der „rechtmäßigen" Autorität. Die kirchlichen Gesetze selbst sind zum Teil bloße Aussagen über Autorität, Lehre und Heilsmittel der Kirche, sowie Bestimmungen, die unmittelbar auf jenen festgestellten Tatsachen aufbauen. Das Wesentliche an diesen Tatsachenangaben ist ihr verpflichtender Charakter: sie bedeuten Recht, weil man sich nach ihnen „richten" muß. Und warum? Weil es Gott so will, so gesagt hat; das behaupten gleichsam jene Grundnormen von sich selbst. Es ist sogenanntes göttliches Recht[2]). Daneben

---

[1]) Kirchenrecht II S. 117. Vgl. das altkatholische Kirchenrecht S. 534 f.; 594.

[2]) S. Weber, „Die Grenzen des apologetischen Beweises in der Lehre von der Kirche". Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft u. kirchliches Leben. 90. Jahrgang. 4. Folge, Bd. VI. Mainz 1910. S. 1—25. S. 10 f.

stehen kirchliche Gesetze, die keine unmittelbare Beziehung zu den göttlichen Anordnungen haben, die aber mittelbar mit dem göttlichen Recht in Verbindung stehen, insofern der kirchliche Gesetzgeber seine Gesetzgebungsgewalt auf Gottes positiven Auftrag zurückführt. Da nun die wesentliche Funktion der Kirche gerade darin besteht, den positiven Willen Gottes (bzw. Christi) auszuführen, so läßt sich das Kirchenrecht, wenigstens nach katholischer Auffassung, (d. h. unter der Voraussetzung, daß der Wille Gottes hinsichtlich der Kirche positiv und in einer eindeutig erkennbaren Weise ausgesprochen ist), von der Kirche nicht trennen, gehört vielmehr zum Wesen der Kirche. Wie aber ist unter diesen Umständen eine Entwicklung des Kirchenrechts zu beurteilen? Ist eine solche nicht gleichbedeutend mit einer Wesensänderung der Kirche? Die theoretische Möglichkeit einer solchen Verderbnis durch eine dem ursprünglichen Wesen der Kirche fremde Rechtsordnung kann in der Tat nicht bestritten werden[1]). Aber ist jede Entwicklung der kirchlichen Formen notwendig eine wesentliche Veränderung der Kirche? Oder besteht auch die Möglichkeit einer Entwicklung des Kirchenrechts, die das Wesen der Kirche unversehrt läßt?

Es läßt sich feststellen, daß die Idee der Entwicklung im Wesen der Kirche enthalten ist. Die Kirche ist ja nicht bloß ein System von Wahrheiten und Gesetzen, sondern auch eine lebendige Wirklichkeit, der fortlebende Christus, die Gesamtheit der Gläubigen, in der sich das Christentum ununterbrochen fortgestaltet[2]). So ist die Kirche nach der einen Seite (als göttliches System) von Anfang an eine fertige Größe, nach der anderen Seite (als menschliche Gemeinschaft) stets unvollendet und in der Entwicklung begriffen[3]). Christus selbst hat im Gleichnis vom Senfkorn[4]) das Wachsen der Kirche an sich[4]) und durch Verwendung der Idee vom Bau und vom Bauen der Kirche[5]) die Verbindung der Elemente der Beharrung und der Entwicklung angedeutet. Von da aus gelangen wir zu der An-

---

[1]) J. H. Newman, „Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung". Übersetzt von Th. Häcker. München 1922. S. 3 f.

[2]) F. A. Staudenmaier, „Die christliche Dogmatik". 4 Bde. Freiburg i. Br. 1844. I S. 31.

[3]) M. Gloßner, „Lehrbuch der katholischen Dogmatik". 2 Bde. Regensburg 1874. I S. 3.

[4]) Matth. 13, 31 f. und P'llen.

[5]) Matth. 16, 18. Vgl. E. Commer, „Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt". I. Wien 1904. S. 12 ff.

nahme, daß auch die Entwicklung selbst positiv von Gott gewollt und in ihren wesentlichen Faktoren grundgelegt ist[1]). Welches sind diese göttlichen Faktoren? Vor allem zwei: ein unmittelbar göttlicher, der Heilige Geist[2]), und ein mittelbar göttlicher, die kirchliche Autorität. Christus selbst spricht vor seinen Aposteln von dem „Geist der Wahrheit", der zu ihnen kommen und „ewig bleiben wird[3])" und der sie „alles lehren" und „an alles erinnern" wird, was er ihnen gesagt habe[4]). Deutlicher läßt sich das Prinzip einer gottgewirkten Entwicklung kaum zeichnen. Wir können also feststellen: Die prinzipielle Möglichkeit einer Entwicklung des Kirchenrechts ist mit der konkreten Idee der von Christus gestifteten und in ihren Grundlagen bestimmten Kirche gegeben.

Die Grundforderung für eine richtige Entwicklung des Kirchenrechts ist naturgemäß die, daß dadurch das Wesen der Kirche nicht verändert werden darf. Aber wie läßt sich das der Kirche Wesentliche jeweils feststellen? Und will nicht die Entwicklung des Kirchenrechts eben erst das Wesen der Kirche aus dem Dunkel heben[5]). Wir stehen hier vor einem Problem, das, jedenfalls mit den Mitteln der historischen Forschung, nicht restlos gelöst werden kann. Die tatsächliche Entwicklung des Kirchenrechts kann zwar nach gewissen apriorischen Merkmalen[6]) geprüft und evtl. als typisch erwiesen werden, ihre göttliche Notwendigkeit aber kann mit natürlichen Mitteln nicht zwingend bewiesen werden. Nur der Glaube an die Kraft des Heiligen Geistes sowie an die gottgesetzte Autorität der Kirche kann die christliche Entwicklung als echt erkennen. Wer die Kirche bzw. das Kirchenrecht aus der Geschichte beweisen will, übersieht nicht bloß die Lückenhaftigkeit jeder Geschichtserkenntnis, sondern auch die Tatsache, daß die Kirche kein bloßes Christentum der evangelischen Überlieferung ist, sondern eine Religion der Entwicklung aus dem Evangelium durch die Kraft des Heiligen Geistes[7]).

---

[1]) Schanz, Der Begriff. S. 533.

[2]) A. Schmidt, „Katholizismus und Entwicklungsgedanke". [1-2] Katholische Lebenswerte. 9. Bd. Paderborn 1923. S. 278 ff.

[3]) Joh. 14, 16 f.

[4]) Ebd. 14, 26.

[5]) Schanz, Der Begriff. S. 533.

[6]) Vgl. Newman, a. a. O. S. 34 ff.; 169 ff.

[7]) Vgl. P. Schanz, „Geschichte und Dogma". Theologische Quartalschrift. 87. Jahrgang. Tübingen 1905. S. 1—36. S. 1 ff.

Von dieser Tatsache, daß die Geschichte für das Kirchenrecht in seiner konkreten Gestaltung keinen vollgültigen Beweis erbringen kann, muß die katholische Darstellung der Entwicklung des Kirchenrechts ausgehen, wenn sie nicht einer verhängnisvollen Selbsttäuschung anheimfallen will, derselben nämlich, von der die rationalistische Kritik befangen ist.

Trotzdem ist auch für den katholischen Standpunkt der Wert einer Erforschung der Kirchenrechtsentwicklung sehr groß. Die Aufgabe einer katholischen Entwicklungsgeschichte des Kirchenrechts besteht zunächst darin, der gegnerischen Darstellung gegenüber nachzuweisen, daß die Entwicklung des Kirchenrechts nicht in der Form einer gewaltsamen, von außen kommenden Umbiegung der Struktur der Kirche erfolgt ist, bzw., daß die von den Gegnern für diese ihre Behauptung jeweils ins Feld geführten Beweise nicht stichhaltig sind. In zweiter Linie hat die katholische Forschung den Nachweis zu erbringen, daß die Prinzipien der Rechtsentwicklung, der Rechtsauffindung und der Rechtsgebung im Verlauf der Kirchengeschichte sich im wesentlichen nicht geändert haben. Endlich wird die katholische Darstellung das Verhältnis zwischen der Kirche und der jeweiligen Rechtsform wie das zwischen den Kirchenrechtsformen der einzelnen Epochen beobachten und sowohl eine wesenhafte Einheitlichkeit wie einen relativen Fortschritt in der Entwicklung herauszustellen suchen[1]).

Der praktische Nutzen einer solchen Kirchenrechtsgeschichte beruht einerseits in dem Nachweis, daß die Entwicklung des Kirchenrechts keinen positiven Anlaß gibt, an der Wahrheit der Kirche und ihres Rechts zu zweifeln, anderseits in der Herausstellung der geheimnisvollen göttlichen Lebenskräfte wie auch der konkreten, rational-ordnenden Ideen in der Kirche. Die hiedurch gewonnenen Erkenntnisse tragen in hohem Maße bei zum richtigen Verständnis des kirchlichen Rechts[2]).

Die Methode einer solchen Geschichtsdarstellung wird historische Einzelforschung mit theologischer Gesamtauffassung verbinden müssen. Sie wird sich davor hüten, abstrakte Spekulationen in das Geschichtsbild hineinzutragen, oder durch gewaltsame Konstruktionen geschichtlich bezeugte Tatsachen umzubiegen. Sie wird aber ebenso sorgsam eine Überschätzung einzelner Belege oder auch der Gesamtheit aller überlieferter

---

[1]) Vgl. Vat. sess III, cap. 4. Denz. 1800; sess III, can. 4. Nr. 3. Denz. 1818.
[2]) Schanz, Geschichte. S. 36.

Tatsachen vermeiden, wird diese vielmehr stets auf dem Hintergrund einer ununterbrochen lebendigen Gesamtentwicklung betrachten. Vor allem wird sie sich immer die Wahrheit vor Augen halten, daß die Entwicklung der Kirche ein göttliches Geheimnis ist, und zwar wesentlich ein Geheimnis für sich, d. h. ein Vorgang, der weder restlos erklärt und begriffen, noch durch Verschiebung auf andere Gebiete des christlichen Mysteriums seines Originalcharakters beraubt werden kann.

Von diesem katholischen Standpunkt aus versuchen wir im folgenden, ohne indeß in jedem einzelnen Falle ausdrücklich auf alle die genannten Punkte Bezug zu nehmen, einen kurzen Überblick zu gewinnen über die Gesamtlinie wie über die wichtigsten Einzeletappen der Entwicklung des Kirchenrechts.

1. Die Kirche der Evangelien.

Bei Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem historischen Jesus und der Kirche müssen wir eine doppelte Betrachtungsweise auseinanderhalten: die heilsgeschichtlich-theologische und die entwicklungsgeschichtlich-psychologische. Theologisch betrachtet ist die Kirche mit dem Erscheinen Christi bereits da, ja nach ihrer göttlichen Seite schon vollendet. „Die Kirche ist vor den Gläubigen[1])"; das muß gegenüber einer ausschließlich soziologischen Betrachung der Kirche von katholischer Seite zuerst betont werden. Christus verkörpert in sich alle Autorität, alle Wahrheitserkenntnis und alle Heilsgüter der Kirche[2]). Aus der katholischen Ablehnung einer konkret eschatologischen Einstellung Jesu ergibt sich die apriorische Wahrscheinlichkeit, daß Jesus Anordnungen treffen mußte, um seine sichtbare Erlösermacht auf Erden in ebenso sichtbaren Formen fortdauern zu lassen[3]). Von hier aus gesehen erscheinen die Bevollmächtigung der Apostel, die Vermittlung neuer Wahrheitserkenntnis (in Verbindung mit der Sendung des Heiligen Geistes) und die Einsetzung gnadenbringender Zeichen, wie das der katholische Glaube aus den Evangelien herausliest, keineswegs als unbegreiflich, ja fast als selbstverständlich.

Die psychologische Betrachtungsweise der Grundlegung der Kirche in den Evangelien sucht zu erforschen, wie die Apostel die zunächst an sie gerichteten Anweisungen hinsichtlich des

---

[1]) H. Schell, „Katholische Dogmatik". 3 Bde. Paderborn 1889—93. I S. 19.
[2]) Vgl. Joh. 14, 6.
[3]) Schanz, der Begriff S. 539.

Forterhaltens des Reiches Jesu aufgefaßt haben, oder, — was bei der intellektuellen Vollkommenheit des Gottmenschen dasselbe bedeutet —, welche Gegenwartsbedeutung Jesus diesen Worten beilegen wollte. Auf diese Frage können wir zunächst nur eine Antwort geben: Aus den Evangelien erfahren wir darüber nichts bestimmtes. Nur soviel deuten uns die evangelischen Berichte an, daß die Apostel nicht alles im Augenblick, da es Jesus zu ihnen sagte, verstanden haben[1]). Auf der andern Seite lesen wir das Wort vom Geist der Wahrheit, der kommen wird, um die Apostel an alles, was Jesus gesagt, zu erinnern und sie darüber zu belehren[2]). Daraus können wir fast mit Sicherheit den Schluß ziehen, daß die Apostel zu Lebzeiten Jesu noch ein sehr unklares Bild von dem Sinn der Botschaft Jesu hatten. Was folgt daraus für den Kirchengedanken zur Zeit des Auftretens Jesu? Nichts anderes, als daß derselbe noch sehr wenig deutlich zu Tage tritt, und daß wir deshalb kein Recht haben, die „Kirche des Evangeliums" als die alleinige Norm für die spätere Ausgestaltung der Kirche anzusehen. Freilich, was Jesus über die Grundlagen der Kirche gesagt hat, muß theoretisch das Fundament der Kirche bilden[3]). Aber das Verständnis der konkret gestalteten Kirche kann uns durch das Evangelium nicht oder jedenfalls nur sehr unvollständig vermittelt werden.

Aus diesem Grunde ist es von vornherein verfehlt, einzelne Worte aus den Evangelien als Kronzeugen für oder gegen die katholische Kirche bzw. ihre bestimmte Rechtsform anzurufen. Die erwähnte Kritik bezüglich der Stelle Matth. 16, 17 ff. zeigt uns beispielsweise deutlich die Unfruchtbarkeit solchen Verfahrens: Theoretisch sind jeweils mehrere Deutungen eines solchen Herrenwortes möglich, praktisch aber gibt es immer nur einen richtigen Sinn, den nämlich, den Jesus gemeint und den der Heilige Geist in der Kirche herausgebildet hat. Schon in den Evangelien erscheint also das Problem der kirchlichen Form als ein solches der Entwicklung.

2. Die Kirche zur Zeit der Apostel.

Das Bild, das uns die Apostelgeschichte von den ersten Tagen der Kirche überliefert, ist sehr anschaulich und lebensnah gezeichnet. Man gewinnt den Eindruck, daß hier wirklich das

[1]) Vgl. z. B. Joh. 2, 22; Mark. 8, 32 f.; Matth. 16, 7 f.; 16, 17.
[2]) Joh. 14, 26.
[3]) Vgl. L. Billot, „Tractatus de Ecclesia Christi". 2 Bde. Romae I⁴ 1921; II 1922. I S. 67 ff.

Wichtigste aus dem Leben der Urgemeinde zusammengestellt ist. Im Vordergrund der Darstellung stehen drei Faktoren urchristlichen Lebens: der Heilige Geist, die Apostel und die Frohbotschaft von Christus. Daß der Heilige Geist am Pfingstfest und noch darüber hinaus vor aller Augen Wunder und Zeichen wirkt[1]), ist das beglückendste Erlebnis der jungen Christengemeinschaft. Die göttlich bekräftigte Autorität der Apostel wird von der Urgemeinde mit wachsender Ehrfurcht erkannt[2]). Die Verkündigung der Botschaft Christi endlich nimmt unter den Lebensäußerungen der ersten Christenheit den ersten Platz ein. Praktisch bilden in der Jerusalemer Gemeinde alle diese drei Faktoren eine Einheit: Die Apostel sind, wenigstens in erster Linie, die geisterfüllten Verkünder der Botschaft Christi. Was uns bei diesen apostolischen Predigten, soweit sie uns überliefert sind, auffällt, ist die Sicherheit, Klarheit und Sachlichkeit, mit der die Apostel (besonders ihr Wortführer, Petrus) reden. Und diese Apostel sind doch nicht lange vorher gegenüber der Botschaft Jesu noch so unverständig gewesen! Wie klar und bestimmt ist z. B. der Bescheid des Petrus und die hilflose Frage der am Pfingstfeste gläubig Gewordenen[3])! Wie zwingend und konsequent ist seine Beweisführung für den Anbruch des messianischen Zeitalters[4])! Das sind keine phantastischen Vorstellungen eines Geistestrunkenen, sondern klare Berichte eines Augenzeugen des christlichen Heilsgeschehens und überlegte Hinweise auf die alttestamentliche Tradition als Wahrheitsbeleg.

Bereits finden wir auch dort einen klaren Begriff von der christlichen Taufe, die bewußt von der Johannestaufe unterschieden wird[5]). Ebenso haben die Apostel eine bestimmte Vorstellung von der Handauflegung als der Vollendung der Taufe[6]).

Das Verhältnis zwischen den Aposteln und der Christengemeinde ist denkbar unkompliziert. Wir bemerken auf der einen Seite eine brüderliche Formlosigkeit im gegenseitigen Verkehr[7]), auch eine demokratische Art der Gemeindemitwirkung bei wichtigen Beschlüssen[8]), auf der andern Seite in gewissen Punkten ein so ent-

---

[1]) Z. B. A. G. 2, 1 ff.; 2, 43; 3, 21; 10, 44 ff.
[2]) Z. B. A. G. 2, 43; 4, 33; 5, 11.
[3]) A. G. 2, 38; 19, 4.
[4]) Z. B. A. G. 2, 16 ff.; 3, 13 ff.
[5]) A. G. 11, 16.
[6]) Ebd. 8, 14 ff.
[7]) Z. B. A. G. 4, 23; 11, 2; 12, 14 ff.
[8]) Z. B. A. G. 6, 2 ff.; 11, 1 ff.

schieden autoritatives Auftreten der Apostel, daß jedes Mitregiment daneben zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt. Das Verhältnis der Apostel unter sich ist gekennzeichnet durch eine kollegialische Geschlossenheit wie durch eine regelmäßig bei wichtigen Aktionen in Erscheinung tretende Primatialstellung des Petrus. Für eine Vorzugsstellung des Jakobus über Petrus hinaus lassen sich in der Geschichte der Urchristenheit keine deutlichen Belege finden[1]).

Die Grundlage des Christentums ist nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte demnach weder ein willkürlich geschaffener und geordneter Bund, noch eine enthusiastische, ausschließlich charismatisch handelnde freie Gemeinschaft, sondern die durch einen bestimmten gemeinsamen Glauben, durch bestimmte Gnadenzeichen und durch die Autorität der Apostel verbundene Gemeinschaft der Christen. Der Heilige Geist bewirkt in der Urgemeinde im wesentlichen nicht die völlige Freiheit von äußerer Bindung, (so werden z. B. auch die unmittelbar vom Geist Erfüllten noch getauft[2])), sondern (in erster Linie auf Seiten der Apostel) eine klare Erkenntnis der christlichen Wahrheit, eine äußere Bezeugung dieser Wahrheit durch Wunderzeichen und ein praktisches Sicheinleben in das Christentum durch mutiges christliches Bekennen und durch gegenseitig sich opfernde Liebe.

Die Apostelgeschichte berichtet in der Folge von drei Etappen der Entwicklung des Urchristentums: Die Aufstellung von Diakonen, die Aufnahme des ersten Heiden in die Kirche und die Entscheidung über das Verhältnis der Heidenchristen zum jüdischen Gesetz. Die erste Veränderung vollzieht sich schon in den ersten Tagen der Kirche. Die Christengemeinde ist zu groß geworden, um ausschließlich von den Aposteln „bedient" zu werden. Sieben Diakonen werden vom Volk gewählt, den Aposteln „vorgestellt" und von diesen unter Gebet und Handauflegung eingesetzt[3]). Über den Charakter dieser Bestellung wie des Amtes der Sieben läßt sich nichts bestimmtes sagen[4]). Was uns aber dieser Bericht verrät, ist außer der ursprünglich ausschließlichen Amtsvollmacht der Apostel vor allem die Tatsache, daß man im Urchristentum die Einführung eines neuen Amtes nicht als

---

[1]) Vgl. etwa A. G. 15, 13 ff.; Gal. 2, 9.
[2]) Ebd. 6, 1 ff.
[3]) A. G. 6, 1 ff.
[4]) Vgl. P. A. Leder, „Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer". Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 23 und 24. Stuttgart 1905. S. 7 ff.

etwas nebensächliches ansieht. Bestätigt wird dieser Eindruck durch die spätere Erwähnung der Einsetzung von Presbytern in den Paulusgemeinden[1]). So kurz die dortige Bemerkung ist, so darf sie doch dahin gedeutet werden, daß der darin erwähnte Vorgang als etwas für jene Zeit wichtiges registriert wird. Alle Vermutungen von einer komplizierten Gemeindeverfassung im Urchristentum durch stille Einführung verschiedenartiger Ämter auf dem Weg einer Übernahme jüdischer und heidnischer Gemeinde- und Vereinsverfassungen müssen an diesen beiden Stellen wie an dem sonstigen Schweigen der Apostelgeschichte[2]) scheitern. Vor hier aus wenigstens gewinnen wir den Eindruck: Die Ämter in der Christengemeinde entwickeln sich langsam, unter der Aufsicht der Apostel und mit einer von Anfang an spezifisch christlichen Ausprägung.

Einen weiteren Einblick in den Charakter der urchristlichen Entwicklung gewährt uns der Bericht über die Taufe des Heiden Kornelius[3]). Petrus wird durch ein Gesicht über die prinzipielle Frage der Aufnahme eines Heiden in die Kirche belehrt und durch positive Einsprechung des Geistes in dem konkreten Fall zum Handeln aufgefordert. Nach dem Vollzug der Taufe wird Petrus von den Aposteln und den Christen aus Judäa ob seines Tuns zur Rede gestellt; die Unruhe der judäischen Christen legt sich erst, nachdem ihnen Petrus von der göttlichen Offenbarung erzählt hat[4]). Aus diesem Bericht läßt sich nicht herauslesen, daß die ersten Christen innerlich noch Juden waren und daß darum die ganze Struktur der Urgemeinde nach jüdischem Muster gezeichnet werden muß; vielmehr fühlten sich die ersten Christen als das Neue Israel, womit sich bei ihnen freilich der altjüdische Gedanke einer Pflicht des Sichfernhaltens vom Heidentum verband. Auch dürfen wir aus der Tatsache der Privatoffenbarung, von der hier die Rede ist, nicht darauf schließen, daß ein charismatisches, d. h. durch unmittelbares Einsprechen des Geistes geleitetes Handeln bei den christlichen Führern die Regel gewesen wäre; der ganze Bericht weist im Gegenteil darauf hin, daß ein solches Vorkommnis auch in jener Zeit zu den Ausnahmen gehörte. Das Wichtige an dieser Stelle ist vielmehr

---

[1]) A. G. 14, 22.

[2]) Eine Ausnahme davon finden wir A. G. 13, 1 ff.; darüber wird an anderer Stelle noch geredet werden.

[3]) A. G. 10, 1 ff.

[4]) Ebd. 11, 1 ff.

die deutliche Tatsache, daß wie die Entwicklung der kirchlichen Ämter, so auch die Entwicklung der christlichen Lehre — denn um eine solche handelt es sich hier, nämlich um die Frage der Universalität des Christentums — langsam und behutsam vor sich geht. Und noch ein weiteres sehen wir hier: Der Heilige Geist greift ein. Eigentlich lehrt er nichts neues; denn aus den Propheten wie aus Christi Lehre hätte Petrus auch ohne persönliche Offenbarung so entscheiden können. Vielmehr drängt der Heilige Geist den Apostel zum mutigen, verantwortungsbewußten Handeln. So wird dieses Erlebnis auf die Apostel wie ein göttlicher Unterricht gewirkt haben über ihre Pflicht, an der Weiterentwicklung des Christentums tatkräftig mitzuwirken.

Der dritte Vorfall in diesem Zusammenhang spielt sich fast zwei Jahrzehnte später ab: das Apostelkonzil in Jerusalem. Man kann den dort zustande gekommenen Apostel-Beschluß die erste feierliche Äußerung des kirchlichen Lehramts nennen. Der Inhalt des Aposteldekrets ist in doppeltem Sinne bedeutungsvoll. Einmal wird darin indirekt erklärt, daß das jüdische Gesetz für das Neue Israel prinzipiell keine Geltung mehr beanspruchen kann. Sodann enthält das Dekret die ersten Kirchengebote: Durch die Autorität der apostolischen Gewalt werden die an sich verschiedenartigen Bestandteile praktisch in gleicher Weise verpflichtend gemacht. Bezeichnend ist endlich auch die Form des Dekrets: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen...[1])." Charismatisches Lehren kann hier nach dem ganzen Verlauf der Versammlung nicht gemeint sein; es ist mit jenen Worten vielmehr die Überzeugung ausgesprochen, daß der Heilige Geist unmerklich dem apostolischen Lehramt sein Gepräge gibt. Im übrigen zeigt das Apostelkonzil wieder deutlich, daß trotz der Anwesenheit der Gemeinde von Jerusalem mit ihren „Ältesten[2])" ausschließlich die Apostel (mit Barnabas, der offenbar eine apostelgleiche Stellung einnimmt,) die Entscheidung geben. Die Verfassung des Christentums hat also auch jetzt noch nichts von ihrem ursprünglichen Charakter der Einfachheit und Straffheit eingebüßt.

Am meisten problematisch ist aus jener Zeit des Urchristentums die Stellung der „Propheten und Lehrer" in der Gemeinde zu Antiochien[3]). Am besten sehen wir in ihnen gleichzeitig

---

[1]) A. G. 15, 28.
[2]) Ebd. 15, 4.
[3]) Ebd. 13, 1 ff.

Charismatiker wie bestellte Beamte (bzw. Liturgen) der Gemeinde[1]). Im übrigen läßt die Art des Berichtes darauf schließen, daß diese charismatische Leitung in der Verfassung der Urkirche nicht die Regel darstellt. Über die in diesem Zusammenhang erwähnte Handauflegung jener Vorsteher über Saulus und Barnabas zum Zweck der missionarischen Aussendung läßt sich ebenfalls positiv nichts sicheres aussagen. Eine Priesterweihe kommt indes schon deswegen nicht in Frage, weil die beiden schon vorher „den heiligen Dienst" verrichtet hatten[2]).

Etwas verschieden von der Zeichnung der Apostelgeschichte ist das Bild, das die Paulusbriefe von den Verfassungsverhältnissen in den christlichen Gemeinden übermitteln. Wir können hiebei hinsichtlich der Gemeindeverfassung zwei Epochen unterscheiden: eine ältere, wie sie vor allem in den Korintherbriefen deutlich wird, und eine jüngere, die in den Pastoralbriefen gezeichnet ist.

In der Gemeinde zu Korinth scheinen nach der Darstellung des Apostels Paulus sehr komplizierte Verfassungsverhältnisse geherrscht zu haben. In seiner Abhandlung über die Geistesgaben zählt Paulus nicht weniger als neun Gruppen von Diensten auf, zu denen Gott die einzelnen in der Kirche bestimmt habe[3]). Indes, wenn wir diese zum Teil charismatischen, zum Teil technischen Ämter in Zusammenhang bringen mit der Gesamttendenz des Apostels, wie sie auch an anderen Stellen deutlich zum Ausdruck kommt[4]), nämlich die Einheit aller Gläubigen als Glieder am Leib der Kirche, dem Leibe Christi, zum Bewußtsein zu bringen[5]), dann verliert die ganze Ämterfrage, wie sie dort berührt ist, viel von ihrer Bedeutsamkeit. Nicht die Stufenfolge oder auch nur eine Liste kirchlicher Ämter will Paulus den Korinthern vor Augen halten, sondern er will ihnen in erster Linie die Kleinlichkeit des Ehrgeizes und der Eifersucht in Bezug auf alle kirchlichen Ehren- und Amtsstellungen deutlich machen. Es ist nicht einmal sicher, ob es in Korinth alle die erwähnten Dienststufen gab; Paulus zählt sie in ihrer Vielheit auf, um den Blick der Korinther von den kleinen Ämtern weg zur großen Einheit der Kirche hinzulenken. Daß es

---

[1]) A. G. 13, 1 ff.

[2]) Ebd. 13, 2. Vgl. J. Felten, „Die Apostelgeschichte". Freiburg i. Br. 1892. S. 251.

[3]) I Kor. 12, 28 (12, 1 ff.).

[4]) Z. B. Röm. 12, 5 ff.; Eph. 4, 4 ff.

[5]) Vgl. Koester, a. a. O. S. 49 ff.

sich bei jener Ämterkonkurrenz um verhältnismäßig harmlose Stellungen innerhalb der Gemeinde handelt, zeigt sich u. a. darin, daß nirgends, auch nicht anläßlich der Besprechung der Parteiungen seitens des Apostels, ausdrücklich vor Amtsanmaßung gewarnt wird[1]). Die charismatischen Vorzugsstellungen der Christen im besonderen sind vom Apostel so wenig deutlich in ihrer Beziehung zur Gemeindeleitung und in ihrem Unterschied vom nichtcharismatischen Amt gezeichnet[2]), daß von einer ausgebauten charismatischen Organisation in Korinth nicht wohl geredet werden kann. In beiden Briefen finden wir endlich überhaupt nichts erwähnt von einer eigentlichen, ortsansässigen Vorstandschaft in der Gemeinde[3]). Müssen wir daraus etwa auf eine streng demokratische Struktur der korinthischen Gemeinde schließen? Keineswegs. Wenn es sich auch nicht erweisen läßt, ob die für die kleinasiatischen Gemeinden der ersten Missionsperiode bezeugte Ältestenverfassung[4]) auch in Korinth die lokale Grundlage der kirchlichen Verfassung bildete, so können wir sowohl aus den beiden Korintherbriefen wie aus andern Paulusbriefen doch soviel deutlich ersehen, daß Paulus selbst der letztlich ausschlaggebende Faktor in der Gemeindeleitung war[5]), wie er ja auch theoretisch das apostolische Amt in den Vordergrund stellte. Dadurch, daß Paulus in erster Linie Apostel Jesu Christi und den Altaposteln gleichberechtigt sein will, erhalten seine konkreten Lehrbezeugungen, z. B. in Bezug auf die christlichen Sakramente, hohen Wert. Wie sollte er, der sich wiederholt auf die echte christliche Tradition beruft[6]), und selbst nichts anderes sein will als Prediger und Zeuge Jesu Christi[7]), hellenistische Mysterien eingeführt haben[8])! Im übrigen verraten seine Anweisungen für das religiös-sittliche und liturgische Leben der Gemeinde zwar treibende Kräfte des praktischen Fortschritts, aber keineswegs einen Prozeß der r a s c h e n Weiterentwicklung des

---

[1]) Z. B. I Kor. 3, 3 ff.

[2]) J. Wobbe, „Der Charisgedanke bei Paulus". Neutestamentliche Abhandlungen. XIII. Bd., 3. Heft. Münster i. W. 1932. S. 67.

[3]) J. Rohr, „Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korinterbriefe". Bibl. Studien. 4. Bd., 4. Heft. Freiburg i. Br. 1899. S. 18 (17 ff.).

[4]) A. G. 14, 22.

[5]) Rohr, Paulus S. 16 f.

[6]) Z. B. I Kor. 11, 23; Gal. 2, 2.

[7]) Z. B. I Kor. 1, 23.

[8]) Vgl. Bartmann, Paulus S. 98 ff.

Christentums in grundlegenden Fragen. Auch Paulus selbst hat wohl auf die Gegenwart des Christentums, wenigstens durch seine Lehre, nicht den beherrschenden Einfluß ausgeübt, den manche ihm zuschreiben wollen, eben weil er nicht so sehr der Theologe ist, der die theoretischen Probleme für die Gesamtkirche lösen will, sondern der Bischof, der sich jeder Gemeinde ganz hingibt, der überall, wohin er seine Briefe sendet, sich gegenwärtig weiß[1]), um stets das zu lehren und anzuordnen, was der betreffenden Gemeinde gerade nottut.

Die Pastoralbriefe versetzen uns in die letzten Lebensjahre des Apostels. Er selbst fühlt, daß seine Mission zu Ende geht. In dieser Situation gibt er seinen Schülern und ehemaligen Missionshelfern Ermahnungen und Anweisungen hinsichtlich der Leitung der christlichen Gemeinden, über die sie gesetzt sind. Vor allem lenkt der Apostel dabei den Blick auf die Stellung der Bischöfe und Diakonen in der Gemeinde, indem er teils ausdrücklich zur Einsetzung solcher Amtsträger mahnt[2]), teils bestimmte Eigenschaften für dieselben fordert[3]). Drei Momente treten hiebei klar zu Tage: 1. Timotheus und Titus haben in den Gemeinden, an deren Spitze sie stehen, eine Stellung, wie sie sonst nur der Apostel selbst seinen Gemeinden gegenüber einnimmt. Daß Paulus ihnen noch gewissermaßen Befehle gibt, ist aus seiner väterlichen Stellung ihnen gegenüber leicht erklärlich und schließt die Tatsache ihrer apostelähnlichen, örtlich stabilen Amtsstellung nicht aus. 2. Die kirchliche Gemeindeordnung soll eine gewisse Neuregelung, oder wenigstens eine neue Kräftigung erfahren: Daß die Neuregelung keine absolute ist, zeigt sich u. a. darin, daß an der Stelle, wo von der Neueinsetzung von Gemeindevorstehern die Rede ist, derselbe Titel dafür gebraucht wird wie in der Apostelgeschichte: „Älteste[4])". Auf der andern Seite deutet die Wendung: „wer nach einem Bischofsamte strebt, der begehrt ein schönes Werk[5])", — womit Paulus, wie im ersten Korintherbrief, wenn er von dem Streben nach Geistesgaben spricht[6]), nicht eitlen Ehrgeiz wachrufen, sondern den Drang nach verantwortungsfreudiger Betätigung im Interesse der christ-

---

[1]) J. J. J. v. Döllinger, „Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung".[2] Regensburg 1868. S. 90.
[2]) Tit. 1, 5.
[3]) I Tim. 3, 1 ff.; 3, 17; Tit. 1, 6 ff.
[4]) Vgl. A. G. 14, 22 und Tit. 1, 5.
[5]) I Tim. 3, 1.
[6]) I Kor. 14, 1.

lichen Sache in gute und nützliche Bahnen lenken will[1]) —, darauf hin, daß sich der Schwerpunkt der christlichen Aktion, wenigstens für diese Gegend, verschoben hat: Nicht das prophetische Charisma bzw. die Lehrgabe ist jetzt innerhalb der Gemeinde das Wichtigste, sondern das Amt. 3. Das Bischofsamt erscheint in den Pastoralbriefen unstreitig als das erste Vorsteheramt in der Gemeinde. Weil die Bischöfe als „Verwalter Gottes[2])" „für die Kirche Gottes sorgen" müssen[3]), darum sollen für sie wie für ihre Gehilfen, die Diakonen, ganz besondere Zulassungsbedingungen gelten. Daß diese Bischöfe und Diakonen den leitenden Organen in den heidnischen Vereinen nachgebildet sein könnten, darauf deutet im ganzen Zusammenhang nichts hin. Man sollte doch erwarten, daß der christliche Bischof in irgend einer Weise als solcher gekennzeichnet würde, wenn es dafür heidnische Vorgänger oder Parallelen geben würde. Statt dessen ist immer nur von „dem Bischof" die Rede[4]).

In Ungewißheit lassen uns die Pastoralbriefe unter anderem über folgende Fragen: War ein einzelner Bischof oder ein Kollegium von solchen an der Spitze der christlichen Gemeinden? Sodann: Welches sind die Rechte dieser Bischöfe im Verhältnis zur Gewalt des Apostels, in diesem Falle eines Timotheus und Titus? Endlich: Was bedeutet die Handauflegung des Apostels[5]) bzw. die der Priester[6])? Wenn an letzterer Stelle von einer Handauflegung „infolge von Weissagung[6])" die Rede ist, was als „charismatische Eignungserklärung[7])" aufgefaßt werden kann, so beweist das, daß die Charismatiker noch immer eine anerkannte Stellung in der Kirche inne haben. Von einer gewaltsamen Verdrängung derselben ist also hier nichts zu merken.

Was die Briefe der übrigen Apostel, die in jene Zeit fallen (von Petrus, Jakobus und Judas), an Zeugnissen über die kirchliche Rechtslage und Rechtsentwicklung in den ersten Jahrzehnten des Christentums berichten, sind im allgemeinen nur zufällige Andeutungen. Aus diesem Schweigen kann jedoch nicht geschlossen werden, daß in den Gemeinden, an die sich jene Briefe

---

[1]) J. Ev. Belser, „Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus". Freiburg i. Br. 1907. S. 70.
[2]) Tit. 1, 7.
[3]) I Tim. 3, 5.
[4]) Z. B. I Tim. 3, 2; Tit. 1, 7.
[5]) II Tim. 2, 6.
[6]) I Tim. 4, 14.
[7]) Belser, die Briefe S. 104. Vgl. A. G. 13, 2.

wenden, eine ausschließlich pneumatische oder eine streng demokratische Verfassungsform geherrscht habe: Es ist dort ja auch die Rede von „Ältesten[1])"; dadurch wird deutlich der Anschluß an die Verfassungsform jener Zeit hergestellt. Was indirekt aus jenen Briefen hervorgeht, ist die Bestätigung des allgemeinen Eindrucks, den wir aus allen urchristlichen Zeugnissen über den Charakter des ältesten Christentums erhalten, daß nämlich (außer in den Gemeinden der Pastoralbriefe, am Ende der apostolischen Epoche,) die Verfassungsfrage der christlichen Gemeinden noch kaum vom prinzipiellen Standpunkt aus betrachtet wird. Man begnügt sich im wesentlichen mit einer praktischen Lösung: man stellt Älteste auf. Auch die Bischöfe und Diakonen der Pastoralbriefe werden noch unter diesem Namen zusammengefaßt[2]). Daß mit der Ältestenverfassung eine Angleichung an die jüdische Synagoge erfolgte, liegt nahe[3]). Welches indes die eigentliche rechtlich-dogmatische Stellung der Ältesten im apostolischen Zeitalter ist und welche Wandlungen dieser Begriff evtl. in dieser Epoche durchgemacht hat, das ist ein Rätsel, das diese Periode ungelöst der nächsten Epoche weitergibt. Praktisch freilich ist diese Undurchsichtigkeit insofern von geringerer Bedeutung, als wir in der Stellung der Apostel die Vollgewalt der kirchlichen Autorität enthalten und ausgeübt sehen[4]). Das überragende Ansehen der Apostel läßt die Bedeutung der von diesen wohl schon bald eingesetzten lokalen Vorsteher gering erscheinen, während auf der andern Seite eben dadurch die Wanderprediger und Charismatiker als diesen prinzipiell gleichwertige, an faktischem Einfluß vielleicht sogar überlegene Organe der Alten Kirche stärker hervortreten[5]).

3. Das nachapostolische Zeitalter.

Die Jahrzehnte nach dem Tode der Apostel (außer des Johannes, der noch in diese Epoche hereinragt,) sind für die Ausgestaltung

---

[1]) Jak. 5, 14; I Petr. 5, 1.

[2]) Vgl. Tit. 1, 5 und 1, 7. — M. Meinertz, „Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus".[4] Hl. Schrift des Neuen Testamentes. VIII. Bd. Bonn 1931. S. 84.

[3]) L. Duchesne, „L'histoire ancienne de l'Église". Paris I[4]; II[3] 1908; III[4] 1911. I S. 47 f.

[4]) L. Sobkowski, „Episkopat und Presbyterat in den ersten christlichen Jahrhunderten". Würzburg 1893. S. 25 ff.

[5]) H. Bruders, „Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.". Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 4. Bd., 1. und 2. Heft. Mainz 1904. S. 114 ff.

der kirchlichen Verfassung und damit des Kirchenrechts überhaupt auch nach katholischer Anschauung von hervorragender Bedeutung. Was die Umstände vermuten lassen (infolge der Notwendigkeit, die Apostel zu ersetzen), das bestätigen die Hauptquellen für jene Zeit, die Schriften der Apostolischen Väter, daß nämlich in dieser Periode der Kirchengeschichte die Verfassung der christlichen Gemeinden ihre definitive Grundform erhält. Das zweite Moment, das wir von vornherein für diese Epoche feststellen können, ist die Tatsache, daß über den Verlauf der Entwicklung der kirchlichen Verfassungsformen an deutlichen Nachrichten aus jener Zeit so gut wie nichts vorhanden ist. Daß dem so ist, darf uns nicht verwundern: Das rastlos tätige und in erster Linie praktisch aufbauende Christentum jener Periode hatte für rein chronistische Aufzeichnungen noch keine Zeit[1]). Was die Quellen über prinzipielle kirchliche Rechtsfragen positiv bezeugen, ist meist nur zufällig und im Zusammenhang mit andern Problemen behandelt. Wir müssen daher sehr vorsichtig sein in der Deutung der einzelnen Dokumente, die weder restlos aus ihrer Zeit erklärt, noch auch ausschließlich zur Erklärung ihrer Zeit verwandt werden dürfen.

Von den Schriften des Apostels Johannes, die ihrer Entstehungszeit nach in diese Periode gehören, enthalten der dritte und wahrscheinlich auch der zweite Brief[2]) sowie die Sendschreiben der Apokalypse dunkle Hinweise auf eine bestimmte kirchliche Ordnung. Mag man unter den in der Apokalypse angeredeten „Engeln" der Gemeinden[3]) Bischöfe[4]) oder nur Schutzengel als Vertreter der einzelnen Gemeinden[5]) verstehen, auf jeden Fall zeigt sich hier wie in der Gemeinde des Diotrephes[6]) eine gewisse Selbständigkeit der Gemeinden gegenüber dem Apostel[7]). Wohl übt dieser eine oberste Aufsichts- und Befehlsgewalt über die genannten Gemeinden aus, aber es geschieht das nicht mehr in

---

[1]) Bruders a. a. O. S. 128.

[2]) Je nachdem man unter der „Herrin und ihre Kinder" (II Joh. 1, 1) eine christliche Gemeinde oder eine christliche Familie versteht.

[3]) Offenbg. 2, 1 ff.

[4]) J Rohr, „Die apokalyptischen Sendschreiben in ihrer Bedeutung für die Verfassungsgeschichte". Theol. Quartalschrift. 88. Jahrgang. Tübingen 1906. S. 369—390. S. 379.

[5]) J. Sickenberger, „Die Deutung der Engel der sieben apokalyptischen Gemeinden". Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. 35. Bd. Freiburg i. Br. 1927. S. 135—149.

[6]) III Joh. V. 9 (ff.).

[7]) P. Batiffol, „L'Église naissante et le Catholicisme".[7] Paris 1919. S. 142 f.

der konkreten Form, in der ein Paulus in Korinth Anweisungen gegeben hatte. Man gewinnt den Eindruck, daß in jenen Gemeinden jedenfalls eine starke ausführende Gewalt vorhanden ist, die wenigstens prinzipiell sich ihrer Pflichten und ihrer Verantwortlichkeit wohl bewußt ist.

Die Didache fällt durch ihre Anlage wie durch ihren Inhalt aus dem Rahmen der apostolischen und der nachapostolischen Schriften heraus. Sie enthält nicht bloß gelegentliche Äußerungen über kirchliche Verfassungsfragen, sondern bietet einen systematischen Überblick über die in jener Zeit herrschende Ordnung der Christenheit. Die dabei vorausgesetzten Gemeindeverhältnisse erinnern stark an die apostolische Zeit: Die Wanderapostel spielen noch eine große Rolle. Die Sittenlehre hat jüdische Anklänge. Daneben stehen Anweisungen hinsichtlich der Einführung einer moderneren Form der christlichen Gemeindeverfassung, sowie hinsichtlich der Übung eines spezifisch christlichen Kultes. Das alles ist mit großer Schlichtheit und Sachlichkeit vorgetragen.

Der Beitrag der Didache zur Entwicklungsgeschichte des Kirchenrechts ist ein doppelter. Wir ersehen aus dieser Schrift: Das Christentum ist von Anfang an eine Religion der Ordnung[1]). Darum kann der Verfasser der Schrift, der der apostolischen Zeit der Brüderlichkeit und des Charismas noch ganz nahe steht, bereits das System einer festen Organisation[2]) beschreiben und kann, obgleich Jerusalem, das Bollwerk des Judentums, schon gefallen ist, christliche Ethik noch in jüdischer Form darbieten. Das zweite, was wir aus der Didache ersehen können, ist die Tatsache, daß die Verfassung verhältnismäßig reibungslos sich weiterentwickelt. Ganz unvermittelt kann der Verfasser, nachdem er eben noch über das Verhalten gegenüber den Wanderpredigern weitschweifig sich ausgelassen hat, am Schluß die Mahnung beifügen, die Christen möchten sich „des Herrn würdige Bischöfe und Diakonen wählen[3])“ und dieselben nicht „übersehen[4])“. Wenn auch praktische Reibungen nicht ausgeblieben sein mögen, theoretisch scheint diese Verfassungsänderung für den Autor der Didache kein Problem gewesen zu sein.

Der erste Clemensbrief verdient infolge seiner guten

---

[1]) Batiffol, L'Église S. 127.

[2]) Daß die Titel der kirchlichen Organe noch schwankend sind, ist für jene Zeit nicht auffällig. Vgl. Bruders, a. a. O. S. 69.

[3]) Didache Kap. 15, 1.

[4]) Ebd. 15, 2.

Bezeugung, seiner klaren Form und seiner konkreten, spezifisch verfassungsrechtlichen Tendenz auch auf katholischer Seite besondere Beachtung. Einen Wendepunkt in der Entwicklung des Kirchenrechts bedeutet er freilich nicht. Wenn man den Brief als ein Ganzes betrachtet und für alle 65 Kapitel, nicht bloß für das eine oder andere davon, einen einheitlichen Sinn finden will, dann kommt man nämlich zur Überzeugung, daß der Verfasser des ersten Clemensbriefes nicht eine spezielle Amtstheorie einführen oder beweisen, sondern daß er einen allgemeinen Wesenszug der Kirche den Lesern vor Augen halten will. Nicht daß die Apostel Bischöfe und Diakonen eingesetzt haben, will der Verfasser betonen, sondern warum sie dies taten, ja tun mußten. Alle Ausführungen des Briefes gipfeln letzthin in dem einen Gedanken, daß eine fixierte (positiv eingerichtete) hierarchische Verfassung zum Wesen der Kirche gehört, und daß darum eine nicht durch wichtige Gründe geforderte Amtsenthebung der rechtmäßig bestellten kirchlichen Beamten „keine geringe Sünde" ist[1]). Es liegt ihm also fern, über das Wesen und den Inhalt des christlichen Amtes und seine Beziehung zum alttestamentlichen Priestertum oder über die Einsetzung und Absetzung der Beamten genaue Angaben machen zu wollen; er geht bewußt summarisch darüber hinweg. Es ist darum von vornherein verfehlt, aus diesen und ähnlichen Nebengedanken bestimmte Einzelfragen des altchristlichen Verfassungsproblems beantworten zu wollen.

Ein weiterer grundsätzlicher Fehler in der Einschätzung des Briefes liegt darin, daß man vielfach in demselben eine völlig neue Einstellung zu christlichen Wesensfragen sucht, während er in Wirklichkeit ganz in dem teils praktisch-religiösen, teils mystisch-spekulativen Grundton der übrigen Apostolischen Väterschriften gehalten ist.

Auch über den indirekten Einfluß des ersten Clemensbriefes auf die Entwicklung der kirchlichen Verfassung läßt sich wenig sicheres sagen. Gewiß, Clemens hat, soweit wir wissen, als erster die Sendung der kirchlichen Amtsträger[2]) und die apostolische Sukzession[3]) als Tatsachen festgestellt und mag dadurch immerhin seiner Zeit neue fruchtbare Ideen vermittelt haben. Daß aber die fertige Theorie vom apostolisch verwurzelten bischöflichen

---

[1]) Clem. Kap. 44, 4.
[2]) Vgl. Bruders, a. a. O. S. 74.
[3]) Vgl. Schanz, der Begriff S. 553.

Amt lediglich einer Täuschung oder gar einem Betrug des Clemens bzw. seiner Erklärer sein Dasein verdankt und nicht vielmehr auf eine sachliche Grundlage sich stützt, das anzunehmen verbietet uns der starke Eindruck von der sittlichen und geistigen Persönlichkeit des Verfassers jenes Schreibens wie die grundsätzliche Überzeugung, daß in der Kirche, deren Entwicklung vom Heiligen Geist getragen ist, solche katastrophale Zufälle, von denen zudem die Geschichte keine Spur zu melden weiß, undenkbar sind.

Die Ignatiusbriefe zeigen zwar eine auffallend starke Betonung des bischöflichen Supremats[1]), indes kann daraus nicht geschlossen werden, daß Ignatius den monarchischen Episkopat einführen oder begründen will. Nichts liegt ihm ferner, als die Stellung der Bischöfe durch den Hinweis auf göttliches „Recht" zu festigen. Darum verbindet er den Bischof nicht mit den Aposteln, sondern mit Christus, wie überhaupt sein Kirchenbegriff einen stark mystischen Einschlag aufweist[2]). Daß er das Priestertum des Bischofs heraushebt, ist nur für den auffällig, der auf Grund einer quellenmäßig nicht begründeten Annahme der Überzeugung ist, daß der eucharistische Opferdienst ursprünglich grundsätzlich nicht von bestellten Amtsträgern ausgeübt worden ist. Im übrigen legt weder die Situation, in der Ignatius schreibt, noch die Form seiner Briefe die Vermutung nahe, daß er überhaupt irgend etwas neues einführen oder befestigen will.

Der Polykarpbrief hat für uns in erster Linie die Bedeutung einer Bestätigung der Ignatiusbriefe[3]), deren verfassungsrechtliches Zeugnis er seinem Hauptinhalt nach ausdrücklich wiederholt[4]). Daß dabei der Titel „Bischof" nicht vorkommt (Polykarp mag den Bischof aus Bescheidenheit unter die Presbyter einbegriffen haben), zeigt uns nur, wie wenig es ihm darum zu tun ist, durch bewußte Bezeugung des monarchischen Episkopats eine verfassungsrechtliche Neuerung zu stützen.

Der Barnabasbrief kann nur in sehr beschränkter Weise als Beleg für kirchliche Zustände gewertet werden, da wir weder

---

[1]) Dunin-Borkowski zählt 55 Stellen, an denen Ignatius von Episkopen, Diakonen und Presbytern spricht (zur Interpretation S. 196).

[2]) H. de Genouillac, „L'Église chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche". Paris 1907. S. 175 ff.

[3]) Vgl. Batiffol, L'Église, S. 200.

[4]) Polyc. cap. 5, 3.

über seinen Verfasser noch über seine Entstehungszeit hinreichend unterrichtet sind. Dafür, daß die spiritualisierende Auffassung vom Alten Bund und seinen Gebräuchen eine prinzipielle Verwerfung christlicher Kultformen bezwecken wolle, bietet die Schrift keine positiven Belege, so daß sie jedenfalls nicht als Zeugnis gegen die Tatsache oder gegen die theoretische Grundlage eines organisierten christlichen Kultes angesehen werden kann[1]).

Der „Hirte des Hermas" will bewußt nur die geistig-mystische Seite der Kirche darstellen; er darf deshalb von vornherein nicht durch Argumentation e silentio gegen bestimmte kirchliche Verfassungszustände ausgespielt werden. Wenn die Schrift trotzdem kirchliche Amtspersonen, und zwar in ehrenvoller Weise, nennt, dann ist das der beste Beweis dafür, daß diese zu jener Zeit einen festen Platz in der Kirche einnahmen. Auch hier dürfen wir aus den gebrauchten Titeln keine bestimmten Schlußfolgerungen ziehen. Es genügt uns, zu wissen, daß in der römischen Gemeinde zu jener Zeit Älteste und nicht Propheten die Gemeinde regierten[2]).

Wenn wir die Zeugnisse der Quellen über die Entwicklung des Kirchenrechts bzw. der kirchlichen Verfassung im nachapostolischen Zeitalter überblicken, dann erkennen wir deutlich die Dunkelheiten, die die Tradition neben den wenigen konkreten Angaben, die gleichsam blitzartig die augenblickliche Situation beleuchten, übrig läßt. In akatholischer Betrachtung ist dieses Dunkel die Stätte des Abfalls der Kirche vom Urchristentum, nach katholischer Auffassung dagegen verbirgt sich hinter diesem literarischen Schweigen ein unkompliziertes, vorwiegend praktisch orientiertes Christentum, das geleitet ist vom stillen Walten des Heiligen Geistes, unter dessen geheimnisvollem Einfluß die Kirche über die in vielfacher Hinsicht kritische Jahrhundertwende in die vorbestimmte Bahn der Entwicklung einlenkt. Denn daß in kurzer Zeit auf der ganzen Linie ohne nennenswerte Kämpfe der Einzelepiskopat in der Kirche sich durchsetzte, das kann nicht bloßes Werk menschlicher Schwäche oder Berechnung sein[3]).

---

[1]) Ph. Häuser, „Der Barnabasbrief". Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 11. Bd., 2. Heft. Paderborn 1912. S. 16. S. 117.

[2]) E. Dorsch, „Zur Hierarchie des Hirten". Zeitschrift für katholische Theologie. 28. Jahrgang. Innsbruck 1904. S. 250—294. S. 293. — A. Michiels, „L'origine de l'Épiscopat," Louvain 1900. S. 282 ff.

[3]) Sobkowski a. a. O. S. 89.

4. Die Entwicklung des Kirchenrechts zur Zeit der Väter-Theologen.

Mit den Apologeten beginnt ein neuer Geist in die Kirche einzuziehen. Zwar sind die Apologeten in erster Linie Philosophen und nur mit einem kleinen Ausschnitt ihres schriftstellerischen Wirkens Theologen, aber sie sind auf jeden Fall bewußt christliche Philosophen. Eben weil sie vielfach vom Hellenismus zum Christentum als zu einer höheren Weisheit sich „bekehren", darf man ihnen nicht ohne weiteres zutrauen, daß sie die christliche Wahrheit mit hellenistischen Anschauungen verfälschen. Ihre Tat ist in Wirklichkeit nicht eine Hellenisierung des Christentums, sondern eine „Christianisierung des Hellenismus[1])". Wenn sie in der sprachlichen Formulierung und begrifflichen Fassung der christlichen Wahrheiten sich von den Formen der griechischen Philosophie beeinflussen lassen, dann gibt das uns noch kein Recht, sie deswegen theologische Rationalisten zu nennen. Daß ein gewisser Intellektualismus durch sie im christlichen Denken zeitweise in den Vordergrund tritt (keimhaft ist das intellektualistische Moment in der christlichen Botschaft von Anfang an enthalten; vgl. das Johannes-Evangelium[2]), ist für jene Periode christlicher Aufbauarbeit höchst nützlich, ja notwendig. Dadurch allein konnte eine christliche Theologie begründet und in einer Zeit, in der eine direkte apostolische Überlieferung nicht mehr vorhanden war, praktisch die christliche Wahrheit von fremden Elementen unterschieden werden[3]).

Daß das Christentum auf dem Weg zur Ausgestaltung seiner Form neben griechischer Philosophie auch Römisches Recht[4]) und staatliche Organisationsformen[5]) auf sich wirken ließ, liegt für diese Zeit nahe. In ihrem Wesen wurde dadurch die Kirche nicht verändert. Das entnehmen wir unter anderem der Tatsache, daß die Grundlagen des kirchlichen Rechts schon in der vorhergehenden Epoche deutlich wahrnehmbar sind und in ihrer späteren Fortentwicklung sich auf jene spezifisch christlichen Urformen zurückführen lassen.

---

[1]) A. Erhard, „Das Christentum im Römischen Reiche bis Konstantin". Straßburg 1911. S. 23. Vgl. ders., „Die Kirche der Märtyrer". München 1932. S. 282 ff.

[2]) Ebd. S. 12 f.

[3]) A. Schmitt, Katholizismus S. 244 f.

[4]) A. Pfatschbacher, „Römisches Recht und katholische Kirche". Theologie und Glaube. 23. Jahr, 1. Heft. Paderborn 1930. S. 28—46.

[5]) L. Duchesne, „Origines du culte chrétien".[4] Paris 1908. S. 11 ff.

Daß die weitere Entwicklung der Kirche und ihres Rechts, die in dieser Periode vor allem zur deutlichen theoretischen Herausgestaltung des römischen Primats führt, keine gewaltsame und sprunghafte, sondern eine langsame, geradlinige, organische ist, zeigt uns ein Blick auf die Reihe der Väter, die in erster Linie als Zeugen der kirchlichen Rechtsentwicklung angerufen werden.

Irenäus ist wie Ignatius kein ausgesprochener Vertreter der rechtlich-sichtbaren Seite der Kirche. Darum dürfen wir ihn auch nicht als Zeugen für eine bestimmte Form der kirchlichen Verfassung anrufen. Was er über den Primat der Römischen Kirche sagt, läßt sich dem Wortlaut nach sowohl für wie gegen die kirchliche Primatslehre verwenden[1]). Allein Irenäus will an der in Frage kommenden Stelle, wo er von der Römischen Kirche als einer Stätte apostolischer Lehrtradition spricht[2]), in Wirklichkeit gar nicht die Primatialgewalt des römischen Bischofs besprechen, sondern nur, im Rahmen seiner systematischen Darlegung über die Kirche als Hüterin der christlichen Wahrheit[3]), veranschaulichen, wo die unfehlbare Wahrheit zu finden ist.

Ebenso wie Irenäus darf auch Tertullian, zumal wegen der Doppelschichtigkeit seiner theologischen Anschauungen, nicht so sehr als Zeuge für einzelne Rechtsformen der Kirche, denn als Vertreter theologischer Grundideen angesehen und gewertet werden. Nach seinem vormontanistischen Kirchenbegriff ist die Kirche ihrer Form nach „Gesetzeskirche[4])". Ihr Charakter als „Lehranstalt" ist die Grundlage der christlichen Gesetzlichkeit[5]). Als „Heilsanstalt" vermittelt sie in der Form der Sakramente die Gnade Christi[6]). So hat Tertullian weithin die Rechtsform der Kirche gesehen und anerkannt. Was ihm dagegen fehlt, ist der Sinn „für eine stabile Kirchenorganisation, für ein Kirchenregiment[7])". Dieser Mangel ist indes nicht auf eine Lücke in der kirchlichen Praxis zurückzuführen, sondern auf die einseitig

---

[1]) Fr. X. Funk, „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus". Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. Paderborn 1897. S. 1—23. S. 22 f.

[2]) Contra Haereses. 1. III cap. 3, 2.

[3]) A. Dufourcq, „Saint Irénée". Paris 1905. S. 199 ff.

[4]) K. Adam, „Der Kirchenbegriff Tertullians". Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte. 6. Bd., 4. Heft. Paderborn 1907. S. 71.

[5]) Ebd. S. 23 (ff.).

[6]) Ebd. S. 89 (75 ff.). Vgl. A. d'Alès, „La Théologie de Tertullien". Paris 1905. S. 321 ff.

[7]) Adam, der Kirchenbegriff S. 22.

eschatologische Auffassung Tertullians vom Reiche Gottes, die ihn in der Folge von der bestehenden Organisation der Kirche weg in die montanistische Geistkirche trieb.

Als ein bewußter Zeuge für die hierarchisch organisierte Kirche muß Cyprian angesprochen werden[1]). Um so mehr kann seine Auffassung vom römischen Primat, worin die Vorrangstellung Roms in sehr zweideutiger Weise zum Ausdruck kommt, den Anschein erwecken, als stehe er mit seiner Anschauung dem kirchlichen Dogma in diesem Punkt direkt entgegen. Dem ist indes nicht so. Zwar kann Cyprian nicht als sicherer und bewußter Zeuge für den römischen Primat geltend gemacht werden, aber er ist auch kein Zeuge gegen das Primats-Dogma. Denn an der fraglichen Stelle[2]) steht für ihn „nicht Petrus in Rom, sondern der unus episcopatus im Mittelpunkt der Betrachtung[3])". Und nicht gegen „die römischen Vorranganspruche[4])", sondern gegen „die separatistischen Bestrebungen in Karthago und Rom[5])" wendet sich seine biblische Beweisführung. So hat also auch Cyprian noch keine fertige hierarchische Theorie, sondern schließt sich mit seinen verfassungsrechtlichen Anschauungen organisch an seine Vorgänger in der afrikanischen Theologie an[6]), sowohl durch die Begrenztheit seines Blickfeldes für die kirchliche Gesamtorganisation, wie durch eine vielfach mystische Betrachtung der Kirche[7]).

Der Primat Roms ist praktisch erst nach den Vätern des zweiten und dritten Jahrhunderts zur vollen Geltung gelangt. Er kann trotzdem kein Werk der Theologen sein; denn diese haben ihn, wie wir gesehen haben, gar nicht mit dieser systematischen Eindringlichkeit begründet, die eine Neueinführung erfordern müßte. Der römische Primat konnte sich aber auch nicht gegen die

---

[1]) Schanz, der Begriff S. 581. Vgl. B. Poschmann, „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian". Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 8. Bd., 3. Heft. Paderborn 1908. S. 105 ff.

[2]) De unitate Eccl. cap. 4.

[3]) K. Adam, „Hugo Koch, Cathedra Petri" (Besprechung). Theologische Revue. 30. Jahrgang, Heft 5. Münster i. W. 1931. S. 193—200. S. 198.

[4]) Caspar, Primatus S. 276.

[5]) Adam, Hugo Koch S. 198.

[6]) K. Adam, „Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung". Theolog. Quartalschrift. 94. Jahrgang. Tübingen 1912. S. 99—120; 203—244. S. 203 ff. — Ders., „Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre". Theolog. Quartalschrift. 109. Jahrg. Tübingen 1928. S. 161—256.

[7]) A. d'Alès, „La théologie de Saint Cyprien". Paris 1922. S. 84 (ff.).

Theologen entwickeln, z. B. nur auf Grund einer natürlichen Vorzugsstellung der Welthauptstadt. Denn schon ehe Roms Anspruch anfing, Weltgeltung zu bekommen, waren die Augen der Theologen auf die römische Gemeinde und auf Fragen der Hierarchie überhaupt gerichtet. Sie, die in jener Zeit gleichsam das Charisma der Lehre besaßen, hätten niemals geduldet, daß Rom mit untheologischen Gründen sich über die selbstbewußten Bischofskirchen des Morgen- und Abendlandes erhoben hätte[1]).

Die Auffassung Augustins von der Kirche kann weder als einseitig spiritualistisch noch als doppelsinnig und widerspruchsvoll bezeichnet werden. Wohl liegt bei Augustins Kirchenbegriff der Nachdruck „seiner ganzen Genesis nach... in der empirisch sich auswirkenden ecclesia in coelis[2])", so daß er die Sakramente in erster Linie als „Ausdrucksweisen des Ewigen, Geistig-Göttlichen[3])", den Primat Petri „nach der Seite seiner spiritualitas, nicht in der Richtung einer höheren Amtsbefugnis[4])" betrachtet. Auf der andern Seite aber bejaht er im Kampf gegen die Irrlehre[5]) voll und ganz die äußere Organisation der Kirche und deren Verbindung mit dem inneren Wesen der Kirche[6]). So kann Augustin infolge seiner bewußten und ausdrücklichen Stellungnahme zur unsichtbaren wie zur sichtbaren Kirche, seiner Übernahme und Fortbildung des mystischen Kirchenbegriffs der Väter wie seiner Bezeugung der ausgeprägten Rechtsformen einer späteren Entwicklungsperiode als glücklicher Abschluß der Väterperiode und zugleich als verheißender Anfang einer neuen Epoche ausgesprochen werden.

---

[1]) A. Seitz spricht die Vermutung aus, eine Art Arkadisziplin aus Furcht vor dem römischen Imperium könnte vielleicht schuld gewesen sein an dem anfänglich geringen Hervortreten des römischen Primats. (Hugo Kochs Cathedra Petri bei Cyprian". Theologie und Glaube. 23. Jahr, 1. Heft. Paderborn 1931. S. 42—62, S. 59 f.).

[2]) Adam, Cyprians Kommentar. S. 324. Vgl. J. Vetter, „Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi". Mainz 1929. S. 82 ff.

[3]) K. Adam, „Die Eucharistielehre des hl. Augustin". Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 8. Bd., 1. Heft. Paderborn 1908. S. 123.

[4]) Ders., Cyprians Kommentar S. 234.

[5]) P. Batiffol, „Le Catholicisme de Saint Augustin". 2 Bde.[3] Paris 1920. I S. 157 ff.; 211 ff.

[6]) Th. Specht, „Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin". Paderborn 1892. S. 105 ff. Vgl. Fr. Hofmann, „Die Kirche nach dem hl. Augustinus". Ein Beitrag zur Entwicklung der Persönlichkeit und der Theologie des Heiligen. (Noch ungedruckte Inauguraldissertation) § 20.

5. Die Entwicklung des Kirchenrechts im Mittelalter.

Vom katholischen Standpunkt aus bietet die mittelalterliche Entwicklung des Kirchenrechts keine wesentlich neuen Probleme mehr. Die Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß infolge der Ausdehnung des kirchlichen Interessentenkreises und der Erstarkung der kirchlichen Rechtsgewalt der Rechtsstoff der Kirche ins Gewaltige wächst und daß infolgedessen, wie auch unter dem Einfluß der weltlichen Rechtswissenschaft, in der Kirche das Bedürfnis entsteht, den Rechtsstoff systematisch zu sammeln, zu ordnen und überhaupt theoretisch zu betrachten.

Durch die gegnerische Kritik werden indessen in diesem Zusammenhang zwei Probleme aufgeworfen, zu denen wir Stellung nehmen müssen: 1. Bezeugt Gratian bzw. die Theologie seiner Zeit eine andere theologische Auffassung als die spätere Theologie? 2. Wurde durch die Einführung der Rechtswissenschaft die Kirche bzw. die Auffassung vom Kirchenrecht wesentlich verändert?

Was Sohm hinsichtlich der altkatholischen Sakramentsauffassung Gratians behauptet, ruht im wesentlichen auf zwei Voraussetzungen: daß Gratian eine Theologie der Sakramente habe geben wollen[1]), und daß die darin enthaltenen Einzelaufstellungen über die Sakramente dogmatisch abgeschlossene, offizielle Lehranschauungen der Kirche darstellen[2]). Beides ist unrichtig. Die erstere Ansicht stellt sich in Widerspruch mit der Tradition wie mit dem Inhalt des Gratianischen Rechtsbuches[3]), die zweite wird gegenstandslos für den, der das Entwicklungsprinzip der katholischen Theologie und Wahrheitserkenntnis im allgemeinen, und im besonderen die Schwankungen und Unklarheiten der Sakramententheologie bis ins Hochmittelalter und noch darüber hinaus kennt[4]). Eine mechanische Betrachtungsweise kann deswegen aus den zerstreuten Dokumenten leicht ein ganz anderes theologisches System als das offiziell-kirchliche herauslesen.

---

[1]) Sohm, das altkatholische Kirchenrecht S. 3 ff.

[2]) Ebd. S. 61 ff.

[3]) Fr. Gillmann, „Einteilung und System des Gratianischen Dekrets nach den alten Dekretglossatoren bis Johannes Teutonikus einschließlich". Archiv für katholisches Kirchenrecht. 106. Bd., 4. Folge, 14. Bd. Mainz 1926. S. 472—574.

[4]) Vgl. z. B. J. Geiselmann, „Die Eucharistielehre der Vorscholastik". Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. 15. Bd., 1.—3. Heft. Paderborn 1926.

Daß das früheste Sakramentenrecht bzw. seine Quellen in Wirklichkeit eine gleichbleibende Grundlage, eine einheitliche Entwicklungslinie und eine wesentlich katholische Auffassung zeigen, das zu beweisen muß dogmen- und rechtsgeschichtlichen Einzeluntersuchungen überlassen werden[1]).

Der zweite Gedanke, die wissenschaftliche Behandlung des Kirchenrechts habe das Kirchenrecht und damit die Kirche wesentlich verändert, d. h. verweltlicht, beruht einerseits auf der unbeweisbaren Hypothese von einem ursprünglich unjuristischen, d. h. auch der Form nach rein religiösen Recht des „Altkatholizismus'", anderseits auf einer Überschätzung der mittelalterlichen Steigerung der Papstgewalt. Was den letzteren Punkt betrifft, so weiß zwar die Kirchengeschichte von einer solchen Steigerung zu berichten. Auch ist nicht zu verkennen, daß gerade die kanonistische Wissenschaft die Konzentrierung der kirchlichen Rechtsgebung auf den Römischen Stuhl begünstigen, die überhaupt die Stellung des Papstes als oberster Rechtsgewalt erst recht deutlich machen mußte. Wesentlich verändert hat sich indes dabei (hinsichtlich des Dogmas von der Gewalt des Papstes) nichts. Denn im einen Fall handelt es sich um eine rein äußere natürliche Entwicklung, im andern um eine theoretische Feststellung dessen, was in der Praxis längst da war. Was speziell die Frage der Veränderlichkeit und Dispensierbarkeit des kirchlichen Rechts betrifft, die in jener Zeit lebhafter besprochen und deutlicher entschieden wird, so handelt es sich bei dieser wie bei allen Fragen, die die kanonistische Doktrin hinsichtlich der kirchlichen und speziell der päpstlichen Rechtsgewalt aufwarf und löste, nicht um eine Vergewaltigung der Religion durch das Recht bzw. durch römische Herrschaftsansprüche, sondern umgekehrt um eine stärkere Einwirkung der Theorie, d. h. des Dogmas auf das Recht und seine Praxis.

6. Die Kirchenrechtsentwicklung in der Neuzeit.

Die Entwicklung des kirchlichen Rechtszustandes ist in der Neuzeit hauptsächlich durch zwei Ereignisse bestimmt: durch die tridentinische Sakramentengesetzgebung und durch die vatikanische Unfehlbarkeitserklärung. Beide Akte sind nach katholischer Anschauung nicht Neubauten im kirchlichen Rechtsleben, sondern nur krönende Abschlußwerke einer fortlaufenden Entwicklung.

[1]) Vgl. z. B. V. Fuchs, „Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III.". Kanonistische Studien und Texte. Bd. 4. Bonn 1930.

Das Tridentinum bedeutet den Abschluß des jahrhundertelangen Ringens um die Deutlichkeit und Sicherheit der sakramentalen Formen. Die vorausgehende Theologie der Scholastik mit ihrer klaren Systematisierung der dogmatischen Wahrheit leistete dafür wertvolle Vorarbeit. Wenn die Kirche, namentlich bei ihrer Ehegesetzgebung, um des Sakramentes willen tief eingriff in die menschliche Verfügungsfreiheit, so vollbrachte sie damit eine mutige Tat der Selbstbezeugung, nämlich in Bezug auf ihre prinzipiell unbeschränkte Binde- und Lösegewalt (den Menschen gegenüber), wie auf ihre Vollmacht, die Sakramente zu verwalten (durch Dispensen und Ehehindernisse hatte sie schon vorher ähnliche Gewalt ausgeübt). Indem die Kirche das Sakrament in den Vordergrund ihrer Reformgesetzgebung stellte, hat sie nicht Göttliches verweltlicht, sondern den Primat des göttlichen Rechts und ihrer eigenen geistlichen Wesensaufgabe ausgesprochen und damit der gesamten folgenden Gesetzgebung einen relativ neuen Charakter aufgeprägt. Es ist das die „Spiritualisierung" des Kirchenrechts[1]), die also schon mit dem Tridentinum, nicht erst mit dem Vatikanum einsetzt.

Das Vatikanum bringt eine Steigerung dieser Spiritualisierung des Kirchenrechts, vor allem durch den folgerichtigen Abschluß der Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche Christi in ihrem Lehramt. Die Unfehlbarkeitserklärung des Papstes bedeutet nicht, wie die Gegner vielfach meinen, einen Sieg päpstlicher Machtinspirationen oder einen Akt der Notwehr, um die Einheit der Kirche zu retten vor einer „Vielzahl von Nationalkirchen[2])". Vielmehr wurde dadurch die Kirche als Sakrament der göttlichen Wahrheitsvermittlung auf die kürzeste Formel gebracht. Denn um eine Formulierung allein handelte es sich dabei, da ja die Sache selbst, das unfehlbare Lehramt auf Grund päpstlicher Entschließung oder Bestätigung, immer in der Kirche in Geltung war[3]). Durch diese Definition wurde die Verantwortlichkeit des Papsttums für das Höchste und Heiligste im Christen-

---

[1]) W. v. Hörmann, „Zur Würdigung des vatikanischen Kirchenrechts". Innsbruck 1906. S. 17 (ff.).

[2]) A. de Quervain, „Gesetz und Freiheit". Stuttgart 1930. S. 191 (ff.).

[3]) Vgl. C. A. Kneller, „Papst und Konzil im ersten Jahrtausend". Zeitschrift für katholische Theologie. 27. Jahrgang. Innsbruck 1903. S. 1—36; 391—428. 28. Jahrgang. Innsbruck 1904. S. 58—91; 519—544; 699—722. — F. X. Funk, „Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden". Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. Paderborn 1897. S. 87—121.

tum in schärfster Weise zum Ausdruck gebracht. Die Folge davon ist neben einer weiteren Vergeistlichung eine Konzentrierung und Kraftsteigerung der kirchlichen Rechtsgebung[1]).

Rückblick.

Ein Überblick über die Entwicklung des Kirchenrechts in seinen Grundlagen und Grundrichtungen zeigt uns zu allen Zeiten äußere Anstöße und natürliche Entwicklungstendenzen. Immer aber finden wir dabei auch eine geheimnisvolle innere Kraft und Lebendigkeit und infolgedessen oft überraschende Ergebnisse der Entwicklung. Jedenfalls wird eine nicht bloß historische, sondern auch theologische und gläubige Betrachtung der Kirchenrechtsentwicklung neben den Härten und Schatten, die auch im Verlauf dieser Geschichte zu bemerken sind, ehrfurchtsvoll und dankbar das Walten des göttlichen Geistes erkennen müssen.

---

[1]) Hörmann, a. a. O. S. 17 (ff.).

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Literaturverzeichnis . . . . . V—XVII
Einleitung 1
Seitherige Behandlung des Problems. S. 1 — Eigene Methode. S. 2 Besonderes Ziel der Untersuchung. S. 2.

I. Teil.

Christentum und Gesetz nach der Offenbarung der Bibel

Vorbemerkung: Sinngebung und Begrenzung dieser Spezialfrage . 3

1. Kapitel: Die Gesetzesfrage bei den Propheten des Alten Testamentes 3

1. Der Zeugniswert der Propheten: 3
Die Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung für die christliche Botschaft. S. 3 — Richtige Verwendung des Alten Testamentes. S. 4 — Die Propheten im Mittelpunkt des A. T. S. 5 — Allgemeine Charakteristik der Propheten: negativ; S. 5 — positiv. S. 6.

2. Das Zeugnis der Propheten über das Wesen des Alten Bundes: 7
Hauptinhalt ihres Zeugnisses. S. 7 — Berührung mit der Tradition. S. 8 — Charakter des Alten Bundes: dynamisch; S. 8 — statisch. S. 9.

3. Die Reformideen der Propheten: 11
Vertiefung der Sittlichkeit. S. 11 — Umstellung der religiös-sittlichen Haltung. S. 11 — Kritik am Kult. S. 12 — Der Sinn dieser Kritik: nicht Abschaffung, sondern sinngemäße, sittlich vertiefte Übung des äußeren Kultes. S. 13.

4. Der Neue Bund nach der Weissagung der Propheten: . . . 16
Die messianische Zeit eine Zeit der Erfüllung des Alten Bundes. S. 16 — Vergeistigung und Begnadigung bei wesentlich gleicher Bundesstruktur. S. 17 — Wesenhafte Universalität des Neuen Bundes. S. 18 — Die Heiden bekehren sich zum Gott und zum Kult Israels. S. 19.

Zusammenfassung: Die Propheten in beschränktem Maß positive Zeugen für das Gesetzesprinzip des Neuen Bundes . . 20

2. Kapitel: Die Gesetzesfrage bei Jesus 21
Fragestellung. S. 21.

1. Jesus und der Alte Bund: 22
Pietät gegen das Alte Gesetz in der Familie Jesu, S. 22 —

Seite

im privaten Verhalten Jesu, S. 22 — im offiziellen Auftreten Jesu. S. 23 — Kritik an der zeitgenössischen Gesetzlichkeit. S. 24 — Lösung des scheinbaren Widerspruchs in der Einstellung Jesu: negativ; S. 25 — positiv, entsprechend der prophetischen Stellungnahme. S. 25.

2. Jesu Botschaft vom Neuen Bund: 27

a) Die zeitgenössische Erwartung: Spätjudentum, Apokalyptiker. S. 27 — Jesu Verhältnis zum spätjüdischen Schrifttum. S. 28 — Johannes der Täufer und Jesus. S. 28.

b) Die Grundlegung des Neuen Bundes: Gegenwartsbedeutung des messianischen Reiches. S. 29 — Anschluß an den gegenwärtigen Jesus gefordert. S. 30 — Fehlen fertiger Organisationsformen. S. 30. 29

c) Die Zukunft des Neuen Bundes nach der Predigt Iesu: Eschatologische Erwartungen und Fragen. S. 31 — Jesu Antwort: deutliche, aber sachlich begrenzte Auskunft. S. 32 — Die positive Seite des eschatologischen Charakters des messianischen Reiches. S. 32 — Grenze der Eschatologie: positive Vorsorge für die Zukunft des Reiches Gottes auf Erden. S. 33. 31

3. Die Grundlage eines Neuen Gesetzes nach der Botschaft Jesu: Das Reich Gottes als religiös-sittliche Aufgabe. S. 34 — Die sittlichen Forderungen Jesu: Prinzipien einer Sittlichkeit des Neuen Bundes in der Person Jesu. S. 34 — Jesu religiöse Bedeutung. S. 35 — Vorsorge für das Fortexistieren der sittlichen und religiösen Norm Jesu. S. 35. 34

Zusammenfassung: Jesus gibt nicht die fertige Form, aber die Grundelemente für die Rechtskirche 37

3. Kapitel: Die Gesetzesfrage nach dem Urteil der Apostel . . . 37

Vorfragen: Bedeutung des apostolischen Zeugnisses. S. 37 — Lückenhaftigkeit der Überlieferung bezüglich der Anschauungen der Apostel. S. 38 — Gemeinsame Momente der apostolischen Grundeinstellung: Christushingabe. S. 38 — Parusieerwartung. S. 39 — Relative Verschiedenheit der apostolischen Meinung in der Einstellung zum Alten Gesetz. S. 39.

1. Die judenfreundlichen Altapostel 40

Der Apostel Petrus: Seine Herkunft vom Alten Testament. S. 40 — Die Glaubenserkenntnis im Vordergrund. S. 41 — Das christliche Dogma. S. 42 — Der Apostel Jakobus: Das christliche Sittengesetz. S. 42 — Der Apostel Judas Thaddäus. S. 43 — Zusammenfassung: Bejahung des Prinzips alttestamentlicher Gesetzlichkeit für den Neuen Bund seitens der judenfreundlichen Richtung. S. 44.

2. Der Apostel Paulus: 44

Allgemeine Charakteristik des Apostels: seine positiv jüdische Einstellung; S. 44 — seine hellenistische Formalistik; S. 45 — seine Christushingabe; S. 45 — seine praktische Einstellung als Missionar. S. 46 — Das Gesetzesproblem im engeren Sinne:

Seite

Das Gesetz an sich gut. S. 47 — Das Alte Gesetz für den Neuen Bund unbrauchbar und abgeschafft. S. 47 — Das „Neue Gesetz". S. 48 — Das christliche Amt: Dienst Christi. S. 50 — Autorität über die Christengemeinde. S. 51 — Anhang. Der Hebräerbrief: Hinweis auf das Bestehen einer theoretischen Betrachtung der Gesetzlichkeit. S. 52.

3. Der Apostel Johannes: 52
Neue Situation. S. 52 — Neue Form des Problems. S. 53.

Rückblick über den ersten Teil 54
Ergebnisse: Nirgends negative Beweise für das christliche Gesetz; im allgemeinen beschränkte, weil noch wenig zeitgemäße Bejahung der Gesetzlichkeit. S. 54 — Hinweis auf weitere Probleme des Kirchenrechts. S. 54.

II. Teil.

Die Entwicklung des Kirchenrechts

Vorbemerkung: Sinn, Zweck und Methode dieser Teiluntersuchung 55

4. Kapitel: Die wichtigsten Probleme der Kirchenrechtsentwicklung nach dem Zeugnis der Quellen 56

1. Die evangelischen Elemente des Kirchenrechts: 56
Verfassungsrechtliche Ordnungen. S. 56 — Sakramentale Institutionen. S. 56 — Sittliche Normen. S. 57.

2. Die Spuren eines Kirchenrechts in der Kirche der apostolischen Zeit: 57
Die Kirche zu Jerusalem. S. 58 — Erste Ausbreitung: Antiochien. S. 59 — Apostelkonzil. S. 59 — Die Gemeinde von Korinth. S. 60 — Verfassungsrechtliches in den Briefen des Jakobus und des Petrus. S. 60 — Kirchenrechtliche Situation der Pastoralbriefe. S. 61 — Die Verfassung der Johannesgemeinden. S. 61 — Zusammenfassung. S. 61.

3. Die Zeugnisse der Apostolischen Väterschriften über die Ordnung in der Alten Kirche: 62
Didache: Inhalt. S. 63 — Probleme. S. 64 — Erster Clemensbrief: Allgemeines. S. 64 — Inhalt. S. 65 — Probleme. S. 66 — Ignatiusbriefe. S. 66 — Polykarpbrief. S. 67 — Barnabasbrief. S. 68 — Hirte des Hermas. S. 68.

4. Kirchenrechtliche Probleme bei den Vätertheologen (von den Apologeten bis Augustin): 69
Die Apologeten. S. 69 — Irenäus. S. 70 — Tertullian. S. 70 — Cyprian. S. 71 — Augustin. S. 72.

5. Kirchenrechtsprobleme der nachpatristischen Zeit: 73
Die Einführung der Kirchenrechtswissenschaft. S. 73 — Die tridentinische Ehereform. S. 74 — Das vatikanische Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. S. 75.

Seite

5. Kapitel: Die Entwicklung des katholischen Kirchenrechts nach dem Urteil seiner Gegner 75
Vorbemerkung: Sinn und Grenze unserer Fragestellung. S. 75 — Allgemeines über die gegnerische Kritik. S. 76.

1. Das Christentum der Evangelien: 77
Das Urteil der eschatologischen Richtung. S. 77 — Urteil der positiven Richtung. S. 77 — Einzelne evangelische Anordnungen. S. 78 — Matth. 16, 17 ff. S. 79.

2. Die apostolische Zeit: 80
Spekulative Betrachtungsweisen. S. 80 — Geschichtliche Untersuchungen über die Urgemeinde im allgemeinen. S. 81 — Einzelne Formen in der Urchristenheit: charismatische Ordnungen; S. 82 — rechtliche Formen. S. 84 — Bedeutung des Jakobus. S. 85 — Der Apostel Paulus. S. 85.

3. Die nachapostolische Zeit: 87
Wichtigkeit dieser Epoche für die Entwicklung der kirchlichen Verfassung. S. 87 — Die Triebkräfte des Katholizismus in jener Zeit. S. 87 — Entwicklungsstufen der kirchlichen Verfassung. S. 89 — Verhältnis zwischen Bischof und Presbyter. S. 90 — Die wichtigsten Dokumente für die Verfassungsgeschichte jener Zeit: Pastoralbriefe. S. 91 — Hebräerbrief. S. 91 — Johannesschriften. S. 91 — Die Didache. S. 92 — Der erste Clemensbrief. S. 92 — Die Ignatiusbriefe. S. 94 — Der Polykarpbrief. S. 95 — Der Barnabasbrief. S. 95 — Der Pastor Hermae. S. 95.

4. Die Zeit der Vätertheologen: 96
Allgemeine Situation. S. 96 — Die einzelnen Theologen: Die Apologeten. S. 98 — Irenäus. S. 99 — Tertullian. S. 99 — Cyprian. S. 99 — Augustin. S. 100.

5. Kirchenrechtsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit: . . 101
Die Einführung der Kirchenrechtswissenschaft. S. 101 — Das Vatikanum. S. 102 — Das kirchliche Eherecht. S. 103.

6. Kapitel: Die Entwicklung des Kirchenrechts in katholischer Betrachtung 104

Allgemeines:

Der Begriff einer Kirchenrechtsentwicklung nach katholischer Auffassung: Das Wesen des Kirchenrechts. S. 104 — Die Kirche wesentlich entwicklungsfähig. S. 105 — Die richtige Entwicklung. S. 106 — Sinn und Aufgabe einer katholischen Entwicklungsgeschichte des Kirchenrechts. S. 107.

Abriß einer katholischen Entwicklungsgeschichte des Kirchenrechts:

1. Die Kirche der Evangelien: 108
Allgemeine Situation. S. 108 — Folgerungen für die konkreten Anordnungen Jesu. S. 109.

2. Die Kirche zur Zeit der Apostel: 109
Die Struktur der Urgemeinde. S. 109 — Entwicklung der Urgemeinde: Einsetzung der Diakonen. S. 111 — Taufe des Kornelius. S. 112 — Das Apostelkonzil. S. 113 — Die Gemeinde von Antiochien. S. 113 — Die Gemeinde von Korinth. S. 114 — Die kirchlichen Verfassungsverhältnisse nach den Pastoralbriefen. S. 116 — Verfassungsrechtliche Angaben der Briefe des Petrus und des Jakobus. S. 117.

3. Das nachapostolische Zeitalter: 118
Allgemeines. S. 118 — Die Johannesschriften. S. 119 — Die Didache. S. 120 — Der erste Clemensbrief. S. 120 — Die Ignatiusbriefe. S. 122 — Der Polykarpbrief. S. 122 — Der Barnabasbrief. S. 122 — Der Hirte des Hermas. S. 123 — Zusammenfassung. S. 123.

4. Die Entwicklung des Kirchenrechts zur Zeit der Vätertheologen: 124
Die Apologeten. S. 124 — Irenäus. S. 125 — Tertullian. S. 125 Cyprian. S. 126 — Augustinus. S. 127.

5. Die Entwicklung des Kirchenrechts im Mittelalter: 128
Die Kirchenrechtswissenschaft als Ordnungsprinzip. S. 128 — Gratian nicht altkatholisch im Sinne Sohms. S. 128 — Der Einfluß der neu entstehenden Kirchenrechtswissenschaft auf die Entwicklung der Kirche. S. 129.

6. Die Kirchenrechtsentwicklung in der Neuzeit: 129
Das Tridentinum. S. 130 — Das Vatikanum. S. 130.

Rückblick und Gesamturteil über die Entwicklung des Kirchenrechts 131

Lebenslauf.

Ich, Norbert Alfred Lämmle, katholischen Bekenntnisses, bin geboren am 8. Februar 1902 in Aalen (Württemberg) als Sohn des (damaligen) Oberamtmanns Josef Anton Lämmle und der Magdalena geb. Bolz. Die Elementarschule und das humanistische Gymnasium besuchte ich in Ellwangen an der Jagst. Nach Ablegung der Reifeprüfung studierte ich zunächst Rechtswissenschaft an der Universität Freiburg i. Br., dann katholische Theologie an den Universitäten Freiburg i. Br., München und Tübingen. Im Frühjahr 1925 legte ich in Tübingen die theologische Abschlußprüfung ab und trat in das Priesterseminar in Rottenburg a. N. ein. Im Frühjahr 1926 wurde ich dort zum Priester geweiht. Nach kurzer Verwendung in der Seelsorge als Vikar und als Pfarrverweser in Freudenstadt i. Schw. wurde ich (im August 1926) zum Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen ernannt.